॥ ನ ಮೇ ಭಕ್ತಃ ಪ್ರಣಶ್ಯತಿ ॥







ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನೀ

(ಆನಂದವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)



ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು:

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಅನುವಾದಕರು:

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಕ್ರಮಾಂಕ – 2



ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕಿರುಪರಿಚಯ

ಪ್ರಿಯ ವಾಚಕರೆ,

ಶಿವಮೊಗ್ಗಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಾಮವೆಂದು ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾದ ಮತ್ತೂರು ಎಂಬ ವೈದಿಕಗ್ರಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಊರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪುಣ್ಯದಂಪತಿಗಳಾದ ವೇಬ್ರಶ್ರೀ ಸುಬ್ರಾಯಾವಧಾನಿ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಎಂಬುವರ ಆರು ಜನ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಕೊನೆಯವರು. ತಾ॥ 24-2-1960ರಂದು ಇವರ ಜನನವಾಯಿತು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಎಂಟನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಪನೀತರಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡದೆ ತಮ್ಮ ಹದಿನೈದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಅನಂತರ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲವಿದ್ದು ವೇಬ್ರಶ್ರೀ ಕೆ.ಜಿ. ಸುಬ್ರಾಯಶರ್ಮಾರವರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಪುನಃ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣನವರಾದ ವೇಬ್ರಶ್ರೀ ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣಾವಧಾನಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವ್ಯಾಕರಣ, (ವೇದಾಂತ)ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ, ವೇದಭಾಷ್ಯದ ಪರಿಚಯವನ್ನೂ, ತಂದೆಯವರಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಮತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ 1989ರಿಂದ ಇವರೇ ಸ್ವತಃ ವೇದಪಾಠಶಾಲೆಯನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ, ವೇದ, ವೇದಾಂತ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಗಳ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. 2003ನೇ ಫೆಬ್ರವರಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ ಹೊಳೇನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚಾರ್ಯರಾಗಿ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಾಧ್ಯಾಪನ, ಸಂಸ್ಕೃತಪಾಠ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಪಾಠಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು 2010ರ ಮೇ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. 2011ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮುಡುಪಾಗಿರುವ "**ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಅದ್ವೈತಾಶ್ರಮ**" ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನೂ, ಶಿಬಿರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ವೇದಾಂತ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಶುದ್ಧಶಾಂಕರಪ್ರಕ್ರಿಯಾನುಸಾರವಾಗಿಯೂ, ಪದವಾಕ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಭರಿತವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಶ್ರೀಗಳು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಪಠನ, ಪಾಠನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಚಾರಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಉಸಿರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಸಹ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಲೇಔಟ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಜನ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಇದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಾವಳಿ–2

ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನೀ

(ಆನಂದವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು:

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಅನುವಾದಕರು:

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಕ್ರಮಾಂಕ – 2

ಪ್ರಕಾಶಕರು:

ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಅದ್ವೈತಾಶ್ರಮ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ)
ನಂ. 79, 3ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, 6ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀಲೇಔಟ್,
ಬೆಂಗಳೂರು–560 086.

2013

TAITIRIYA BHASHYARTHA VIMARSHINI - Originally written by **Sri. Sri. Sachidanandendra Saraswathi Swamiji,** Holenarasipura in Sanskrit, New translated to Kannada by **Sri. Sri. Advayanandendrasarawathi Swamiji,** published by **Sachidananda Advaitha Ashrama Trust (R),** No. 79, 3rd Main Road, 6th Cross, Mahalakshmipuram Further Extn., Bengaluru-560 086.
E-mail: sachidanandatrust@gmail.com

FIRST EDITION - 2013

COPIES - 500

PRICE - ₹ 250/-

Printed in India by

SAI SCREEN & GRAPHICS
165, "KAMALA NILAYA" 4th Cross,
Muneshwara Block, Mahalakshmi Layout,
Bengaluru-560 086.
Mob: +91 94480 66518
E-mail: murthy12sai@gmail.com

ಪ್ರಕಾಶಕರ ಬಿನ್ನಹ

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ವಾಚಕರ ಕರಕಮಲದಲ್ಲಿ ಇಡಲು ಹರ್ಷವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥದ ಮೂರನೆಯ ಅನುವಾದ ಪುಸ್ತಕವಿದೆ.

1) ಶುದ್ಧಶಾಂಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಭಾಸ್ಕರ 2) ಸುಗಮಾ ಈ ಎರಡೂ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ', ಹೊಳೇನರಸೀಪುರದವರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಭಗವಂತನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಲೆಂದು ಕೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಿದ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ'ದ ಸಮಿತಿಯವರಿಗೂ ಅನಂತಾನಂತ ಧನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲು ವಾಚಕ ವೃಂದವು ಸಹಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಕಲ ಸನ್ಮಂಗಳವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಇಂತಿ,
ಸದಸ್ಯರು,
ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಅದ್ವೈತಾಶ್ರಮ

ತಾ॥ 9-09-2013
ಗಣೇಶ ಚತುರ್ಥೀ

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಧನಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಇವರುಗಳಿಗೆ ಆಯುರಾರೋಗ್ಯವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಆಶೀರ್ವದಿಸಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

1) ಶ್ರೀಮಾನ್ ಟಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್ (ಗುಂಟೂರ್)	---	25,000-00
2) ಶ್ರೀಮಾನ್ ಪಿ. ಚನ್ನಕೇಶವಮೂರ್ತಿ (ರಾಯದುರ್ಗ)	---	5,000-00
3) ಶ್ರೀಮಾನ್ ರವಿಶಂಕರ್ (ಬಳ್ಳಾರಿ)	---	5,000-00
4) ಮತ್ತೂರು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಟ್ರಸ್ಟ್	---	10,000-00

ಭೂಮಿಕೆ

1. ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಗೂ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥಭಾಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು.

ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ – "ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕಾಮವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಆರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಮುಂದಿಟ್ಟು, ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನು (ಹೀಗೆ) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

1) "ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾಮವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನೀಡೇರಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಕಾಮವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಕಾಮವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪಡೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಅದನ್ನರಿತವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ತನ್ನಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ" (ಶೀ.ಅವ.ಭಾ.ಭಾ.1) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ–

2) ಸಂಹಿತೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ವ್ಯಾಹೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೇ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಬೀಜವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದೇ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೂ

ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಕೊಡವಿಹಾಕಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಈ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ ಇದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ – ಏನೆಂದರೆ– ಕರ್ಮದ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಾಸ್ಯೋಪಾಸಕವಿಭಾಗವನ್ನೂ, ಪ್ರಾಪ್ಯಪ್ರಾಪ್ತೃ–ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ನಾಡೀಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗದೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬ ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉಳಿದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಲ್ಲಿಯು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ, ಅದರಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಕೇವಲವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಯಾವ ಫಲವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೊದಲು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮಾನ್ಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾಫಲವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು– ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಈಗಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನೀಡೇರಿಸುವ ಫಲವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು–ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸಿರುವುದು ಏನಿದೆ ಅದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಚಾರವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ಬರೀ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿನಿಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

2. ಪ್ರಕೃತ ಈ ಎರಡು ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನವು.

ಆನಂದವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತರೂಪವಾದ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಅದ್ವಿತೀಯಯತ್ವಗಳನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಆ ರೀತಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು.

ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನ್ನಾದಿ ವಿಷಯಕವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಸ್ತುತಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪರವಿದ್ಯಾಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಅವುಗಳು ಮಧ್ಯಮ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ (ಖಂಡ. 230–231, 255).

3) ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆ:

ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನದ ಫಲವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕವೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೀಗಿದೆ– ಪರಮಾತ್ಮನು ಬಹಳವಾಗುವೆನು ಎಂದು ಬಯಸಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಮಾಯೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಲೋಚನಾರೂಪದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಆಮೇಲೆ ಅವನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಸತ್ಯಾನೃತವಾದ ಮತ್ತು

ಚೇತನಾಚೇತನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನೇ ಆದನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತತ್ವವು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾಅನನ್ಯತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವುದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಅದ್ವಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವುದು, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವನಾಗಲೀ ಜೀವನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಾಗಲೀ, ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಫಲವೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುವುದಿಲ್ಲ.

4) ಪಂಚಕೋಶಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು:

ಹೇಗೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ಆತ್ಮಗಳ ವರ್ಣನೆಯೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮನು ಐದು ಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಐದು ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೀಗಿದೆ- ಆಕಾಶಾದಿಕ್ರಮದಿಂದ ಅನ್ನರಸಮಯ ಪುರುಷನವರೆಗಿರುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಕೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನ್ನಮಯವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜನರಿದ್ದಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಆನಂದಮಯಗಳೆಂಬ ಕೋಶಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ – ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ನ್ಯಾಯದಂತೆ–ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು

ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ (ಭಾಭಾ. 24). ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವನ್ನು ವಿರಾಡಾತ್ಮನೆಂಬ ಉಪಾಧಿರೂಪನಾದ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಆತ್ಮನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನಾದ ವೇದಾತ್ಮನೆಂಬ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಸ್ವರೂಪನೆಂಬುದನ್ನೂ ಆತನು ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧ್ಯುಪಾಧಿಕನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಮುಂದೆ ಸಮಷ್ಟಿ ಆನಂದೋಪಾಧಿಕನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಪುಚ್ಛವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಆದ ಅದ್ವೈತವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾಭಾ. 24, 44, 45). ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಸಮಷ್ಟಿ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅದರ ಫಲವನ್ನೂ ಸಹ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಲೆಂದು ಅವಾಂತರ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲಾದರೋ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣಭಂಗವೇನಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಂದಮತಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರೀತು. ಆದರೆ ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಲಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸುಕೃತತ್ವ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆನಂದರಸನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ – ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಇದೆ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು

ಶ್ರುತಿ ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಿದೆ (ಭಾಭಾ. 51, 53, 61, 62, 64, 65, 66). ಆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವಾತನು ನಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಅಭಯರೂಪವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ (ಭಾಭಾ. 67).

5) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ:

ನಿತ್ಯವಾದ, ಮಿಗಿಲಾದ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ, ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆನಂದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಆನಂದವಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಅನ್ವರ್ಥನಾಮವಾಗಿದೆ. ಆನಂದಮಯನು ಪುರುಷಾಕಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವೇ ತಲೆಯು ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು "ಆನಂದಆತ್ಮಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಾನಂದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ರೀತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ– "ಆನಂದವು ಆತ್ಮನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಎಂಬುದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು. ಅದು ಪುಣ್ಯಕ್ರಮದಿಂದ ಮಗನೂ ಗೆಳೆಯನೂ ಮುಂತಾದ ಆಯಾ ವಿಷಯವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯು ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗದೆ ತಿಳಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯಸುಖವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಗೊತ್ತಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಕರ್ಮವು ಹಾಗೆಯೇ ನಿಂತಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಸುಖವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಯಾವಾಗ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, ತಮಸ್ಸನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯಿಂದಲೂ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಮಲತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚುವುದು ಅಥವಾ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು" (ಭಾಭಾ. 44).

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಉಪಾಧಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ರಸೋ ವೈ ಸಃ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ರಸವನ್ನುಳ್ಳ ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ, ಈ ಆಕಾಶರೂಪವಾದ ಆನಂದವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಯಾರು ತಾನೆ ಉಸಿರನ್ನಾಡಿಯಾರು, ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಭಾಭಾ. 65). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ "ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಮರೆಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದಲೂ ಅವರವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವಾಸನೆಯಿಂದ ವಿಷಯವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾಗಿ ನಿತ್ಯವಲ್ಲದಿರುವ ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಕಡಿಮೆ ಆಗುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರೇ ಮುಂತಾದವರ ಮೇಲು ಮೇಲಿನ ಅಂತಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ನೂರ್ಮಡಿಯಾಗಿ ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದದವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಷಯ ವಿಷಯೀ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗಲಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಾನಂದವಾಗುತ್ತದೆ" (ಭಾ.ಭಾ. 71).

ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಲೌಕಿಕಾನಂದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವು ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದಲೇ ಹೊರತು

ಸ್ವತಃ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದಾಗಲಾದರೋ ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಆ ಈ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಆನಂದಗಳು ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಹನಿಗಳಂತೆ ಒಂದಾಗಿರುವವೋ ಆ ಈ ಪರಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆನಂದಆನಂದಿ ಇವೆರಡೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿರದೇ ಒಂದಾಗಿರುವವು" (ಭಾ.ಭಾ. 75).

6) ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲವು:

ಯಾವನಾದರೂ ಸರಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ವಿರಾಜನೇ ಮುಂತಾದ ಸಮಷ್ಟಿಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದುಮುಂದಿನದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವ ಆನಂದವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದು, ಉಪಾಧಿಇಲ್ಲದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಭಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ" (2–8) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ (ಭಾ.ಭಾ. 87). ಈ ವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನರಿತವನು ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು (ಭಾ.ಭಾ. 98). ಇದನ್ನು "ಯಾವನು ಹೀಗೆ ಅರಿತಿರುವನೋ ಅವನು ನೆಲೆನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ" (3–7) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಶುಭಕರ್ಮವನ್ನು

ಮಾಡದನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಗಲೀ, ಅಶುಭವನ್ನು ಮಾಡಿದನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಭಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಶುಭಾಶುಭಕರ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಪ್ರಾಣವೇ ಅನ್ನ ಶರೀರವು ಅನ್ನಾದ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಆತನು ಪಡೆಯದೇ ಇರುವ ಯಾವುದೊಂದು ಕಾಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನಿಗೆ ಅಸಂತುಷ್ಟಿ ಇರುತ್ತಿತ್ತು, ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಆತನು ಪಡೆದಾಗಿದೆ. "ಬೇಕಾದ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನೂ ಪಡೆದು ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವನು, ಈ ಸಾಮವನ್ನು ಗಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು" (ಭಾ.ಭಾ. 110) ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತನು ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನೆಂದು ಹೇಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯವ್ಯವಹಾರವು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ನಾನೇ ಅನ್ನ, ನಾನೇ ಅನ್ನಾದ, ಅನ್ನಾಅನ್ನಾದಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿರುವಾತನೂ ನಾನೇ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನೇ ಸರಿ.

7) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ:

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು, ಜೀವಭಾವದಿಂದ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರವೇಶವು, ಜೀವನು ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕದಿಂದ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಿಕೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಆಗಿರುವ ಲೌಕಿಕ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವು ಎಂಬುದಿದೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರದಿಂದ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ, ಆನಂದರೂಪವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿದರೆ ಕೂಡಲೆ

ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಏನೇನು ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಲಾಗಿ ದ್ವೈತವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂತಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಕಾಣದೇ ಇರುವುದೂ ಕೂಡ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವು ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆದಂತೆಯೇ ಆದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಭಾ.ಭಾ. 81). ಹೀಗಾದರೆ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸುವಾತನಿಗೆ ಅದರ ಧರ್ಮವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಕೂಡ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ (ಭಾ.ಭಾ. 83).

8) ಪ್ರಕೃತವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಪ್ರಯೋಜನ:

ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾದವರು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ, ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಇದೇ ತರಹದ್ದಾದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಈ ಎರಡು ವಲ್ಲಿಯ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪ್ರಸನ್ನಗಂಭೀರವಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಕಷ್ಟ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ

ತಾತ್ಪರ್ಯ ಗೊತ್ತುಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವು ತಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥವು ತುಂಬಾ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕದ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟಕರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾರ್ತಿಕವೂ ಕೂಡ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗದೆ ಇದ್ದಂತಾಯಿತು. ಭಾಷ್ಯಟೀಕೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಸಾಯಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಕ್ಷರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗದ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವು ಬಹಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಗದ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಶಾಂಕರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಆ ತರಹ ಗ್ರಂಥವೂ ಕೂಡ ಸಾಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಿಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾನು ಮನದಂದು ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಾನುಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಭಗವತ್ಪಾದರ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯದೊಡನೆ ಸಂವಾದಮಾಡುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಆಯಾ ವಿಷಯದ ಮಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಈಚಿನ ಬೇರೆ ಮತದವರಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾದ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಶಾಂಕರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುಸಾರಿಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ, ತೈತ್ತೀರಿಯ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳೆಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬುವವರಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಲೆಂದು ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೊರಗೆಡಹಿರುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷ್ಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಪಾಠಾಂತರ ಶೋಧನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥ ಭಾಗವನ್ನು ವಿಂಗಡಣೆಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಆಯಾಯ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥಭಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಲೆಬರಹವನ್ನು ಹಾಕುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಗ್ರಂಥಸ್ಥಾನವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡೀತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಾಚಕರೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನನಗಾದರೋ ಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಚರಣಸ್ಮರಣೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ನಾನು ಕೃತಾರ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ.

ಇತಿ,

ಪೀಠಿಕಾ ಮೂಲ
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಅನುವಾದ
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ ಆನಂದವಲ್ಲೀ

ಪುಟ

****

ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳ ವಿವರಣೆಯು:-

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಈ-ಕೇ ಎಂದು ಆದಿ ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೂ ಅವುಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಈ-ಭಾ, ಕೇ-ಭಾ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರವಿಲ್ಲದೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ.ಪ್ರಾ	-	ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರ
ಉಪ.ಸ	-	ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ
ಋ	-	ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತಾ
ಐ.ಆ	-	ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕ
ಐ.ಬ್ರಾ	-	ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಗೌ.ಕಾ	-	ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆ
ತೈ.ಆ	-	ತೈತ್ತಿರೀಯ ಆರಣ್ಯಕ
ತೈ.ಆಭಾ	-	ತೈತ್ತರೀಯ ಆರಣ್ಯಕ ಸಾಯಣಭಾಷ್ಯ
ತೈ.ವಾ	-	ತೈತ್ತಿರೀಯ ವಾರ್ತಿಕ
ತೈ.ಸಂ	-	ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆ
ಪಾ.	-	ಪಾಣಿನಿ ಸೂತ್ರ
ಬೃ.ಮಾ	-	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮಾಧ್ಯಂದಿನಪಾಠ
ಬೃ.ವಾ	-	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾರ್ತಿಕ
ಭಾ.ಭಾ	-	ಭಾಷ್ಯಭಾಗ
ಮನು	-	ಮನುಸ್ಮೃತಿ
ಮಾ.ಕಾ	-	ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆ
ಮಾಂ.ಕಾ	-	ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆ
ವಿ.ಪು	-	ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ
ವೇ.ಸೂ	-	ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ
ವೇ.ಸೂ.ರಾ.ಭಾ	-	ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯ
ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ	-	ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಭಾಗ
ಸೂ.ಭಾ	-	ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ

ಜೈ ಶ್ರೀರಾಮ್

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನೀ

ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಅದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳ, ಭಯವಿಲ್ಲದ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಂಕರರನ್ನು ನಾನು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

1) ಗ್ರಂಥದ ಅವತರಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಪಾಠದ ಅಕ್ಷರದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ

ಓಂ

ಭಗವಂತರಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಚಾರ್ಯರಾದ ವರುಣನಿಗೂ ಭೃಗುವಿಗೂ ನಮಸ್ಕಾರವು. ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಮೊದಲಾದ ಗುರುಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವು.

ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆನಂದವಲ್ಲಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಶಾಂತಿಪಾಠದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವವರಾಗಿ "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬವರೆಗೆ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ(ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ) ವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾದದ್ದಲ್ಲವೇ? ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಿರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಮಿತ್ರನೂ ವರುಣನೂ ಸುಖಕರರಾಗಿರಲಿ" ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು "ಹೇಳಿಕೊಡುವ (ಗುರುಗಳನ್ನೂ) ಕಾಪಾಡಲಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆ ವಿದ್ಯೆಯು ಉಂಟಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ (ಈ) ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ

ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ (ಅದಕ್ಕೆ) ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ...... ಆವೀದ್ವಕ್ತಾರಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಒಂದು ಶಾಂತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ "ಸಹ ನಾವವತು.......ವಿದ್ವಿಷಾವಹೈ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಂತಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ "ಇತ್ಯಾದ್ಯಾ ಅತೀತವಿದ್ಯಾ ..... ಎಂಬುದಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು "ಇತ್ಯಾದ್ಯತೀತ ...." ಎಂದಿರುವ ಅಚ್ಚಾದ ಪುಸ್ತಕಪಾಠದಲ್ಲಿ (ಹ್ರಸ್ವ ಅಕಾರದ ಪಾಠವು) ಬರೆದವರ ತಪ್ಪಿನಿಂದ ದೀರ್ಘವಾದ 'ಆ' ಕಾರವು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ (ಪಾಠ)ದಲ್ಲಿ "ಇತ್ಯಾದಿ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಇತ್ಯಾದ್ಯಾ" ಎಂಬುದಕ್ಕಾದರೋ "ಶಾಂತಿಃ" ಎಂಬ ಪದದೊಡನೆ ಅನ್ವಯವು ಸಿಗುತ್ತದೆ.

2) ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣೆಯು:-

ಕೆಲವರು ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ - ಹಿಂದೆ ಆದ ವಿದ್ಯೆಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಾಂತಿಯು ಬಂದಿದೆ. "ಈ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅನುವಾಕಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ "ಆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡಿತು" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ..... ಅವತು ವಕ್ತಾರಮ್" ಎಂಬುವವರೆಗಿರುವ (ಒಂದು) ಶಾಂತಿಯನ್ನು "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕಲ್ಪಿಸಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಎರಡು ಶಾಂತಿಗೂ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಈಗ ಪರವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೂ ಆಗಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಿ, ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ, ಈಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರವಿದ್ಯೆಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಇದು ಅಬದ್ಧವಾಗಿ ಓದಿಕೊಂಡು, ಕೆಟ್ಟ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅನುವಾಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯ (ಭಾಗ)ವು ಅನೇಕ ಕೋಶಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ "ಅವತು ವಕ್ತಾರಮ್" ಎಂಬುವವರೆಗಿರುವ ಶಾಂತಿಯೂ (ಸಹ) ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು "ಕಳೆದ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿತ್ತು" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಾವು (ಇನ್ನೊಂದು) ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುವ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಆಯಾಸದಲ್ಲೂ, ತಾವೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೋಹಜಾಲದಲ್ಲೂ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವೆವು. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಕುರುಡು ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು, ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವವರೂ (ಸಹ) ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯು ಮುಗಿದಮೇಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲೂ ಎರಡು ಸಲ "ಅವತು ವಕ್ತಾರಮ್" ಎಂಬುವವರೆಗಿರುವ ಶಾಂತಿಯನ್ನು (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಆವೀರ್ನಾಮ್ ಆವೀದ್ವಕ್ತಾರಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ (ಆಗಿಹೋದ) ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಂಯು ಶಮನಕ್ಕೆಂದು ಊಹೆಂಯುನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಆಗಲೇ ಉಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹುಚ್ಚನಲ್ಲದವನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಪೂಜ್ಯವಾದ ವೇದವಂತೂ ಮೊದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಸಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದೇ ಸಲ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೀಗೆ – "ವಿಘ್ನಪರಿಹಾರವು ಉಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವುದು ಕೃತಘ್ನತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ" (ತೈ.ಆ. 7–12) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಶಾಂತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಅಧ್ಯಯನಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಕ್ರಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳ ಶಮನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಬೇರೆ ವಿಷಯವು.

3) "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂಬೀ ಶಾಂತಿಯು ಮುಂದಿನದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಘಟ್ಟ:–

"ತನ್ಮಾಮಾವೀತ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಈ ಶಾಂತಿಯು "ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು? ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – "ಮುಂದಿನ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿಯ ಉಪಶಮನಕ್ಕಾಗಿ "ತನ್ಮಾಮಾವೀತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ 1–186). ಈ ವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನನ್ನನು ಕಾಪಾಡಿತು ಎಂದು ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಅಪರಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವನಿಗೆ ಪರವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸರ್ವದೇವಾತ್ಮಕನಾದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆರಾಧಿಸದೇ ಇದ್ದರೆ ಪರವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನಿಗೆ ಬಲವತ್ತರವಾದ ದೇವಾದಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಬರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಂದ (ವಿಘ್ನವು) ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ – "ಮನುಷ್ಯರು ತಿಳಿದುಬಿಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ" (ಬೃ.1–4–10) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. – "ಆದ್ದರಿಂದ ಹಸುಗಳನ್ನು ಹುಲಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡುವಂತೆ, ದೇವತೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಉಪಭೋಗ್ಯಸ್ಥಾನದಿಂದ (ಮನುಷ್ಯರು) ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗದೇ ಇರಲಿ ಎಂದು. ಆದರೆ ಯಾರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೋ ಆತನನ್ನು ಶ್ರದ್ಧಾದಿಗಳೊಡನೆ (ಕೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ). ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧರಾದವರನ್ನು ಅಶ್ರದ್ಧಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನು ದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ಪರನಾಗಿಯೂ, ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಪರನಾಗಿಯೂ ವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ

ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವಿನಯವಂತನೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ತಪ್ಪದವನಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು 'ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ.1-4-10). ಹೀಗೆ "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಶಾಂತಿಯು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿಯ ಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಿ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಆಚಾರ್ಯರು "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುವಾಕದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದರ್ಥವು.

4) "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬ ಶಾಂತಿಯ ವಿನಿಯೋಗವು :-

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ (ಶಾಂತಿಯ) ವಿನಿಯೋಗವು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ - "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ನಿರ್ವರ್ತಯಾವಹೈ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. "ತೇಜಸ್ವಿನೌ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ - ತೇಜಸ್ವಿನೋಃ ಎಂಬ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿನೌ ಎಂದು (ಪ್ರಥಮಾ ವಿಭಕ್ತಿ ಬಂದಿದೆ). ತೇಜಸ್ವಿಗಳಾದ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಳ್ಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ. ಒಳ್ಳೆಯ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಲೆಂದರ್ಥವು. ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅಧ್ಯಯನವು! ಕಠ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ- "ನೌ" ಎಂದರೆ "ಆವಾಭ್ಯಾಂ" (ಎಂದು ತೃತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾ ಬಂದಿದೆ.) ನಾವು ಏನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಯಾಗಿರಲಿ, ವೀರ್ಯವತ್ತರವಾಗಲಿ ಎಂದರ್ಥ. ಎರಡರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಫಲಕಾರಿಯಾಗಿರಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಮಾ ವಿದ್ವಿಷಾವಹೈ" ಎಂದು ಮೂಲವು, ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ, ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಎಂದು

(ಆಚಾರ್ಯರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಆಚಾರ್ಯರು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗಲೂ ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಿಷ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಕಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಯಾರು? ಅದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದ್ವೇಷವಾದರೂ ಹೇಗಾದೀತು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾದದಿಂದಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪರಸ್ಪರರ ದ್ವೇಷದ ಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬಯಕೆಯು ಎಂದರ್ಥ. ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದೆ– "ಗುರುಶಿಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಮಾದದಿಂದೆದ್ದ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದ್ವೇಷದ ಪ್ರಸಂಗವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಅದರ ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಶಾಂತಿಮನ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ." (ತೈ.ವಾ 1–184). (ಶಾಂತಿಃ ಎಂಬುದನ್ನು) ಮೂರು ಸಲ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುವಾಕದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾಧಿಭೌತಿಕಾಧಿದೈವಿಕವಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳ ಉಪಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದರ್ಥವು. ಹಿಂದಿನ ಶಾಂತಿಯೂ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಏನು ವಿಶೇಷ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣ....... ಪರಂ ಶ್ರೇಯಃ" ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಹಳ ವಿಘ್ನಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಬಹಳ ವಿಘ್ನಗಳಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದೇವಾದಿಗಳಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾದ ವಿಘ್ನನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಗುರುಗಳ ಅಶಾಂತಿಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವರೂಪದ್ದಾದ ವಿಘ್ನವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು, ಅದು ಉಂಟಾಗದೇ ಇರಲಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಪುನರುಕ್ತಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಇದಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ– "ಗುರುವು ಶಾಂತಮನಸ್ಕನಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು

ಫಲಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಅನನ್ಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ (ಅವನು ಶಾಂತಮನಸ್ಕನಾಗಲಿ ಎಂದು) ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಠಿಸಿದೆ" (ತೈ.ವಾ 1–185). ಇಲ್ಲಿ "ಪ್ರಮಾದೋತ್ಥಕೃತಾ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ತಸ್ಯೇಶ್ವರೇಣಾನನ್ಯತ್ವಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ – "ಶಂ ನೋ ಮಿತ್ರಃ" ಎಂಬ ಶಾಂತಿಯ ಸಾರ್ಥಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂತಲೂ, "ಭೂಯಃ ಶಾಂತಿರಿಯಂ ತತಃ" ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬ ಶಾಂತಿಯ ಸಾರ್ಥಕ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆಂತಲೂ, "ತನ್ಮಾಮಾಮಾವೀದಿತೀರಣಮ್" ಎಂಬುದು ಸಗುಣವಿದ್ಯಾವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕೆಂತಲೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮೂರು ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಏನು ಹೊಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇದು ನಾವು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಅಂಧಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಣೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಭಾಗವು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೀವಲ್ಲ! ಆ ರೀತಿಯಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದೂ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಾಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯನ್ನು ಆಲೋಚನೆಮಾಡದೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮೆಬೇಡುವೆನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವೆನು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಸನ್ನಗಂಭೀರವಾದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಯಾವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರ ಚಿತ್ತವು ಕಲುಷಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವೇನಾದರೂ (ಕಂಡರೆ) ತಿಳಿದವರು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು.

[ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ: ಇಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಒಂಭತ್ತು ಅನುವಾಕವೂ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಅನುವಾಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವೇದಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಸಾಯಾಣಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ "ಸಹ ನಾವವತು" ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಅನುವಾಕವೆಂತಲೂ ಉಳಿದದ್ದು ಎರಡನೆಯದೆಂತಲೂ ಆನಂದವಲ್ಲಿಗೆ ಎರಡೇ ಅನುವಾಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ (ರೂಪದಿಂದಿರುವುದ)ನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಅನುವಾಕವೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾ "ಅನುವಾಕತ್ರಯೀ ವಾರುಣ್ಯುಪನಿಷತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪೂಜ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು ಮಾತ್ರ ಅನುವಾಕದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈ ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನುವಾಕ ವಿಭಾಗವು ಯಾವ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅನುವಾಕದ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು [ ] ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಹ್ನೆಯಿಂದ ಸೂಚಿಸಿ ಎರಡು ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೂ ಅರ್ಥವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಖಂಡ ಖಂಡವಾಗಿ ವಿಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.]

5) "ಸಂಹಿತಾದಿವಿಷಯಾಣಿ" ಎಂಬ ಜಾಗದಲ್ಲಿ "ಆದಿ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು :-

ಹಿಂದಿನ ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನಾಸಮೂಹದಿಂದಲೇ (ಅನೇಕ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಂದಲೇ) ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದರಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಏನು ಉಳಿದಿದೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಪಠಿಸಬಹುದೆಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದ ವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆತರಹದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಹಿಂದೆ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು) 'ಸಂಹಿತಾದಿ ವಿಷಯಾಣಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ('ಸಂಹಿತಾದಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ)ದಲ್ಲಿರುವ 'ಆದಿ' ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಯಶ್ಛಂದಸಾಮೃಷಭೋ' ಎಂಬ ಅನುವಾಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಪಹೋಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅನಂತರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಬಲದಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಹಿತೋಪಾಸನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಹೃತ್ಯುಪಾಸನೆಗೆ ಮೊದಲು ಯಾವುದೊಂದೂ ಬೇರೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆ ಜಪಹೋಮವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಜಪಹೋಮಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಮಾನಸವ್ಯಾಪಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನಾಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಗೋ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು

ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಓಂಕಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಿಸಬೇಕೆಂದು ಭಾಷ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲಾದರೂ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಜಪಹೋಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂಬ (ಕಾರಣ)ಕ್ಕಾದರೂ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಆದಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದಿನ ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಙ್ಕ್ತ ಮತ್ತು ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಆ ಪಾಙ್ಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ವ್ಯಾಹೃತಿಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಂತೆ ಪ್ರಾಜಾಪತ್ಯಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಂಹಿತೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಸನೆಯ ರಾಶಿಯೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯಂತೂ ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಅಂಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಎರಡನ್ನು ತಮ್ಮ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾ, (ಪಶು, ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸ್ಸಿನ) ಫಲದಂತೆ ಮೇಧಾಶ್ರೀಫಲಗಳೂ ಸಹ ಪ್ರಾಜಾಪತ್ಯಫಲಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಫಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಣವೋಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾದ ಜಪಹೋಮಗಳನ್ನು ಸಂಹಿತೋಪಾಸನೆಯೊಡನೆ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು. "ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಸಂಹಿತೆಯೇ ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ಉಪಾಸನೆಗಳು" ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದೆಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಫಲಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದ ಫಲವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳು ಎಂಬಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗಬಹುದು. ಅದು ಆಗದೇ ಇರಲೆಂದು "ಋತಂ ಚ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಪ್ರವಚನೇ ಚ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ "ಸತ್ಯಂ ವದ, ಧರ್ಮಂ ಚರ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಶಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ "ಕರ್ಮಭಿರವಿರುದ್ಧಾನಿ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು

ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಯಾರು "ಸಂಹಿತಾವಿಷಯಾಣಿ" ಎಂದು "ಆದಿ" ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದ್ದಾದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೂ "ಉಪಾಸನಾನಿ" ಎಂಬ ಬಹುವಚನಕ್ಕೆ (ಆ ಸಂಹಿತೋಪಾನೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದ) ಲೋಕ (ಜ್ಯೋತಿಷ ......)ವೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ತುಂಬಾ ಇರುವುದರಿಂದ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದಿಶಬ್ದವಾದರೋ– "ಕರ್ಮಗಳೊಡನೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಎಷ್ಟಿವೆಯೋ, ಅವು ಸಂಹಿತಾವಿಷಯವಾದದ್ದಾಗಿರುವುದೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಮತ್ತು) ಅಭ್ಯುದಯ ಫಲಕ್ಕಾಗಿರುವಂಥದ್ದು" (ತೈ.ವಾ.3)– ಎಂಬ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಆದಿ ಪದವನ್ನು ಕಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಯಾರೋ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡದೇ ಹಾಕಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ಸ್ವಾರಾಜ್ಯದವರೆಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳೊಡನೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೇ (ಹಿಂದೆ) ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂಬಿಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಎರಡು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವೂ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ.

6) ಹಿಂದಿನ ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಮೃತತ್ತ್ವವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ :–

"ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಅದು ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಸಮೃದ್ಧವಾದದ್ದು, ಅಮೃತರೂಪವಾದದ್ದು", ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ವ್ಯಾಹೃತಿಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಾ ಅಮೃತತತ್ವಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದದ್ದನ್ನು ಏನುತಾನೆ ಬಯಸಬೇಕಾಗಿದೆ? "ಯಾವುದು ಭೂಮವೋ ಅದು ಅಮೃತವು, ಆತನೇ ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. 7–24–1) (7–25–2) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಇದೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ಚೈತಾವತಾ.... ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಉಪಮರ್ದನಮಸ್ತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ

ಆಗುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದರೆ – "ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ", "ದೇವತೆಗಳು ಬಲಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ತಡೆಇಲ್ಲದ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ "ಮನಸಸ್ಪತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಡೆಯನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಈ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಫಲವು ಅವರಿಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಶಾಂತಿಸಮೃದ್ಧವೂ, ಅಮೃತವೂ" ಎಂದು ಏನು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೂ ಸಹ ಅಮೃತಸ್ವರೂಪನಾದ ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಅಮೃತತ್ವವು. "ಭೂತಗಳು ಪ್ರಳಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಇರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಮೃತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುವರು" (ವಿ.ಪು.2–8–97) ಎಂದು ಪುರಾಣಸ್ಮೃತಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಮೃತತ್ತ್ವವು ಆಗುವಾಗ ಈ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಅದು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು "ಪ್ರಳಯಕಾಲವು ಸಮೀಪವಾದಾಗ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೊಡನೆ ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಮಪದವನ್ನು ಸೇರುವರು" ಎಂದು ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 4–3–11 ರಲ್ಲೂ 4–4–17 ರಿಂದ 4–4–22 ವರೆಗೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಸ್ಥಾನವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಹೃತಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸಾರನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. (ಭಾಷ್ಯದ) ಉಪಮರ್ದನ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರ್ಥವು.

7) ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಯಸಬೇಕು:-

ಇನ್ನು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವು ಯಾವುದು? ಅದು ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ "ಇತ್ಯತಃ......." (ಎಂದು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಪ್ರತಿಬೋಧ (ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವುದು) ಅನವಗಮ, ಭ್ರಾಂತಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಸತ್ಯಾನೃತವಾದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಉಪೋದ್ಘಾತವಾದ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ (ವಾಚಕರು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಭೋಗವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ "ವಾಕ್ಪತಿಯು, ಚಕ್ಷುಷ್ಪತಿಯೂ'' ಎಂಬುದಾದ ಗುರುತಿರುವುದರಿಂದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಸಹ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೋ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿವೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

8) ಹಿಂದಿನ(ವಲ್ಲಿಯ) ವಿದ್ಯೆಯು ಪರವಿದ್ಯೆಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿದೆ:-

ಹಾಗಾದರೆ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ ಸಂಸಾರಗೋಚರವಾದ ಫಲವನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ – ಹಾಗಲ್ಲ, ಆ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದವರಿಗೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಪ್ರವಣತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪರವಿದ್ಯೆಗೆ

ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆನರ್ಥಕ್ಯದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಗಲೇ ಕೊಟ್ಟಾಗಿದೆ (ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತಬಾರದು). ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನಗಳು ಪರವಿದ್ಯೆಗಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. "ನಿತ್ಯಕರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮಗನ ಲಾಭದಂತೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಾ ಲಾಭಗಳಿಂದಲೂ ವಿರಕ್ತನಾಗಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಾವ ಯಾವ ಫಲವಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ನರಕದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ (ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ) ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಓಡಿಸುವ (ಯಾವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಂಟೋ ಅದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು). ಅದರ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆದದ್ದೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಾಕೇ ಹೊರತು ಕಾರಕವು (ಕರ್ಮ) ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಎಂದು ತಿಳಿದವನೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟ (ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ)" (ತೈ.ವಾ 2-6,7,8,9) ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕವು.

9) ಸೋಪಾಧಿಕ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗ :-

ವ್ಯಾಹೃತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗಲಾದರೋ ಉಪಾಧಿವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೇನು ಸೋಪಾಧಿಕ ನಿರುಪಾಧಿಕವೆಂಬ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ? ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿದ್ಯೆಯಾದರೂ ಸೋಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಗೋಚರವಾದ ಫಲವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೋ ಆ ತರಹದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೋಪಾಧಿಕಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೂ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದರೆ ನಿರುಪಾಧಿಕ

ಬ್ರಹ್ಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೇನಲ್ಲ. ಮನೋಮಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣವುಳ್ಳ ವ್ಯಾಹೃತಿಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಾಸನಾಫಲವಾದ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಫಲವೂ ಸಂಸಾರಗೋಚರವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ"ನೆಂದು ಈಗ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ "ದೃಶ್ಯವಲ್ಲದ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದ, ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ, ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದಾದ" (2-7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಉಪಾಧಿವಿಶೇಷವನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿದ್ಯಾಫಲವು ಸಂಸಾರಗೋಚರವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ಪ್ರಯೋಜನಂ ಚಾಸ್ಯಾ ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ .... ಸಂಸಾರಾಭಾವಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

10) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ನೇರಾದ ಫಲವು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯು :-

ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಫಲವು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಇಲ್ಲೂ ಸಹ "ಎಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (2-1) (ಎಂದು) ಸಂಸಾರಗೋಚರವೇ ಆದ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯು. ಅದರಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸಾರವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೆಂಬುದೇ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಫಲವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕಾಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರಸ್ವಭಾವವಿಶೇಷದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಆತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ ! ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ

ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಕಾಮಗಳು ಪಡೆಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪಡೆಯುವಾತನು, ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದೆಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಅದೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದೇವು. ಇದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವಾಗ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೋ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಎಂಬುದು "ತಿಳಿದವನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ" (ತೈ.2–9) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಭಯವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲ್ಲವೇ ಆಗುವುದು? ಇದು "ಎರಡನೆಯದಿಂದ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?" (ಬೃ.1–4–2) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಯಾವುದರಿಂದಲೂ (ಈತನು) ಹೆದರುವುದೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಂದೆ ತಂದೊಡ್ಡುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವುದೇ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಆತನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು? ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು ಇರಲಾಗಿ "ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಚ" ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿ "ಚ" ಕಾರವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. "ಸಂಸಾರನಿವೃತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ" ಎಂದು ಕೆಲವರು ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ "ಸಂಸಾರದನಿಮಿತ್ತವು ಇರಲಾಗಿ" ಎಂಬುದೇ ಉತ್ತಮ ಪಾಠವು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದ್ದಾದರೆ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲವೆ ಭಾಷ್ಯವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವುದು? (ಆದರೆ) ಸಂಸಾರವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇದೆ, ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವು. ಆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕವಾದ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಇನ್ನಾವ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ

ಎಂಬಿಷ್ಟೇಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಈಗ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಹೇಳುವ "ಕೃತಾಕೃತದ ರೂಪವಾದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೂ ಈತನನ್ನು ತಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ" (ತೈ.2-9) ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಚ" ಕಾರವು ಬಂದಿದೆ. "ಕೃತಾಕೃತೇ ನ ತಪತಃ" ಎಂಬುದನ್ನು "ಏತಗ್ಂ ಹ ವಾವ ನ ತಪತಿ......." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಈ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡೂ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಶೇಷವು ಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದ್ದರೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದೇ ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದರೆ) ಸಂಸಾರವು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂಬುದು ತಡೆಇಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಸಿದ ಸಂಸಾರಾಭಾವವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಈ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಭಯ, ಪುಣ್ಯಪಾಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರವು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದೆ- "ಯಾವುದರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾಮಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಕಾಮತೆ ಎಂಬುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನುಂಗಿಹಾಕುವ ಐಕಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ". (ತೈ.ವಾ 2-1)

11) ನೇರಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯೇ, "ವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ:-

ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಸಾರವು ತೊಲಗಿಹೋಗುವುದೆಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು. ಇದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ

ಈ ವಲ್ಲಿಯ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯವನ್ನೇ "ಸ್ವಯಮೇವ ಚ...." ಎಂದು ತಾವು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. "ಅಭಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ" ಮತ್ತು "ಏತಗ್ಂ ಹ ವಾವ" ಎಂಬೀ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಲ್ಲ! ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ತಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸಾರವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದೇ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟುಹೇಳಿರುವುದನ್ನು, ಪುರುಷ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಸ್ವಯಮೇವ......ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ......ಆದಾವೇವ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಭಾವವು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೇ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

12) ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದರ ಉದ್ದೇಶವು:-

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ? ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಮೇಲಲ್ಲವೆ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು? ಎಂಬುದನ್ನು "ಆದಾವೇವ ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನ ...." ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನಿರ್ಜ್ಞಾತಯೋರ್ಹಿ.... ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯಂತರೇಭ್ಯಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯೆಯೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು, ಕರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ (ಮೋಕ್ಷವು) ಫಲವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯದಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಗೂ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಭಾವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದದ್ದಾದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವ ಮುಮುಕ್ಷುವು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಲ್ಲಿ

ನಿಯಮದಿಂದ ತೊಡಗುವನು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದೆಂಬುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೇಹೋದರೆ ಏನು ನಷ್ಟ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ 'ಶ್ರವಣಾದಿಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೇ' (ವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗುವುದು) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ– "(ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ) ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿದದ್ದಾದರೆ (ಅಂತಹ) ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ (ವಿಷಯವನ್ನು) ಕೇಳಲು ಶ್ರೋತೃವು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು" (ಶ್ಲೋ.ವಾ.1–17). ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣವೆಂಬುದು ಮೊದಲು ಆಚಾರ್ಯರಿಂದಲೂ ಆಗಮದಿಂದಲೂ ಆಗಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕೇಳಿದ್ದರ, ಮನನಮಾಡಿದ್ದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, (ಅದು) ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು (ಎಂಬುದಾಗಬೇಕು). ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣಮಾಡಿ, ತಿಳಿದು, ಧಾರಣಮಾಡಿದ್ದರ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುವವರೆಗೂ ತೊಡಗುವುದೆಂಬುದು ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಆಗುವುದು. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಧನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಕಾರಣವು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ (ಆಗ) ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಫಲವಾದ (ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ) ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವಿದ್ಯಾಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು–"ಎಲೆ, ಮೈತ್ರೇಯಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಮನನನಿಧಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಆತ್ಮನನ್ನು– ಎಲೆ ಮೈತ್ರೇಯಿಯೇ–ಶ್ರವಣಮನನವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ. 2–4–5). "ಆತನನ್ನೇ ಹುಡುಕಬೇಕು, ಆತನನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು" (ಛಾಂ. 8–7–1) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ

ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಬಂಧಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದೆ- "ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತಹದೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು (ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಫಲವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮಾಡುವುದೆಂಬ ಅಂಕುಶದಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. (ವಾಕ್ಯ) ಶ್ರವಣಮಾಡುವುದನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಜ್ಞಾನವಾಗ-ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ"(ತೈ.ವಾ.2-27, 28).

13) ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು :-

ಈಗ ಇಡೀ ವಲ್ಲಿಗೇ ಸೂತ್ರವಾಗಿರುವ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್" ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಪದವು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಬೃಹ ಬೃಹಿ-ವೃದ್ಧೌ" ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ (ಯಾವ) ಉಪಪದವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ದೊಡ್ಡದೆಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತಪದಗಳೊಡನೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ (ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಪರ(ಬ್ರಹ್ಮ)ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು.

14) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವುದೇ ಫಲವು :-

ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ "ಪರಂ" ಎಂದು ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ – ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಗಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಹುದೆಂದು ಊಹೆಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ನ ಹಿ ಅನ್ಯಸ್ಯ ..." (ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಮಾರ್ಗಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಗ್ರಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ (ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಗಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಷ್ಟೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೊಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಷ್ಟೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು ಅದನ್ನೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ (ಶಬ್ದದಿಂದ) ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಲಕೊಡುವ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ (ಮುಂ.3–2–9). ಅಥರ್ವಣವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವುದೇ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು.

15) ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯು, ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು :–

ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯು, ಆಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಸಾರವು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂಬುದೇ

ಎಂದು ಅವರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ನನು ಸರ್ವಗತಮ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಆಪ್ತಿರನುಪಪನ್ನಾ" ಎಂಬುವವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಪಡೆಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದು ಅದರ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಆದೀತು! ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಆದೀತು? ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವಾಗುವುದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ – "ದೇವತೆಯೇ ಆಗಿ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವನೆಂಬ" (ಬೃ. 4–1–2) ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲೋ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲೋ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು – ಇದೇನು ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಆಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನಾಪ್ತಿಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗಿದೆ. "ಪರಮಾರ್ಥಃ...... ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಉಪಪದ್ಯತೇ ಏವ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ದಶಮದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ (ತಾನು) ಹತ್ತನೆಯವನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಬೇಕಾದ ಒಂಭತ್ತು ಪುರುಷರನ್ನು ಎಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹತ್ತನೆಯವನಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ, ಅದರಿಂದ ಹತ್ತನೆಯವನ ಅನಾಪ್ತಿಯೂ ಹೇಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆ ಇದು.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಅಂಶದಿಂದ ತಯಾರಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಣುವ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನಾಪ್ತಿಯೂ (ಆದಂತಾಗಿದೆ). ಹೇಗೆ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ದಾರಿಹೋಕನು (ಇವರಿಗೆ) ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತರಲಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾಗಿ ಹತ್ತನೆಯವನ ಪಡೆಯುವಿಕೆಯು ಆಗುವಂತಾಗುವುದೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲೂ ಶ್ರುತ್ಯಾಚಾರ್ಯೋಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುವ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾಗಿ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಆಪ್ತಿಯು ಗೌಣವಾದದ್ದೆಂದು ಸಮಾಧಾನಭಾಷ್ಯದ ಸಾರವು.

16) ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು:–

ಆಪ್ತಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದೇತಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು? "ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು" ಇದ್ದಹಾಗೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಏನು? ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಶಂಕಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವೂ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ, ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಪ್ತಿಯನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಮಾಧಾನಭಾಷ್ಯವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿರುವ ವೇದ್ಯವೇದಿತೃವೇದನವಿಭಾಗವು ಏನು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ ಅದನ್ನೂ ಸಹ

ಗೌಣವೆಂತಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಲಾಗಿ ವೇದಿತೃವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂದು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಪಡೆದದ್ದೇ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಪಡೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ವಾಕ್ಯವು ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ವೇತ್ತೃವೇದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ಗೌಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ವೇದಿತೃವೇದ್ಯಾದಿಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು'' (ತೈ.ವಾ. 2–37). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಇದೇ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮುಮುಕ್ಷುವು ನಿಯುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯೋಗವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

17) ಅವತರಣಿಕಾ ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವು :–

ಇನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಉದಾಹ್ರಿಯತೇ" ಎಂಬುವವರೆಗಿನ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ "ತದೇಷಾಭ್ಯುಕ್ತಾ" ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು – ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ – ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ತದೇಷಾಭ್ಯುಕ್ತಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ......" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ (ಪದ)ದಿಂದ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಅದು ಎಂತಹ ಸ್ವರೂಪದ್ದು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು–ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗಾಗಿ–

ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಋಕ್ಕನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಆಕ್ಷೇಪ–) ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಯಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು! ಎಂದರೆ – (ಸಿದ್ಧಾಂತ) – ಹೌದು. ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವಾದದ್ದೂ ಇದೆ. ಆ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. (ಇಲ್ಲಿ) ಕೆಲವರು–ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನೂ, ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ಲಕ್ಷಣದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯವಾದದ್ದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ್ದಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದು, ಬೇರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಋಕ್ಕನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ "ತಿಳಿವಿನ ವಿಶೇಷರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ" ಆ (ಋಕ್ಕು)ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಎಂಥದ್ದು? ಎಂದರೆ – ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣಲಕ್ಷಣಸ್ಯ ...... ವಿಜ್ಞೇಯತ್ವಾಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ

ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲದ್ದರ ವಿಶೇಷರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಋಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಫಲದ ರೂಪವು ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ–"ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಃ .....ನಾನ್ಯತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ಋಕ್‌ಮನ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದರ ತಿಳಿವು, ಅದರ ಫಲಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ("ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ) ಋಕ್ಕನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು.

18) ಸತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತವೆ:–

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವತರಣಿಕಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ತತ್ ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವು. ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಋಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಾನ್ತರವಾದ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಂ ವಾಕ್ಯಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಲಕ್ಷಣ) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣವಿಭಾಗವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣದ ವಿವೇಕವನ್ನು "ಸತ್ಯಾದೀನಿ ಹಿ ತ್ರೀಣಿ" ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶೇಷ್ಯವು. ಸತ್ಯಾದಿಗಳಾದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪದಗಳು, (ಹೀಗೆ) ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ (ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ) ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳೂ ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು, ಸತ್ಯಾದಿಪದಗಳು ಹೇಗೆ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದ್ದಾಗುವುದೋ, ಹೇಗಾದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಸಾಧಾರಣವಾದರೂಪವು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ಏವಂ ಹಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಯಥಾ ಲೋಕೇ" ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು. ಹೇಗೆ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಲವು ನೀಲಿಯಲ್ಲದ ಬೇರೆ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪದಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸಹ (ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಇಲ್ಲಿ "ನಿರ್ಧಾರ್ಯತೇ" ಎಂಬುದು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ (ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ). ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲೂ ಸಹ "ಬೇರೆಯದಕ್ಕಿಂತ" ಎಂದು ನೀಲ (ಮಹತ್ಸುಗಂಧಿ)ಯಲ್ಲದ್ದಾದ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದದ್ದು ಎಂದು ಉತ್ಪಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದ್ದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವೇ ಹೊರತು ಬರೀ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತುಮಾತ್ರದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನರಿಯದೇ ಸಂದೇಹವನ್ನು (ಪೂ.ಪ) ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. (ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಕೆಲವು ಉತ್ಪಲವು ನೀಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೆಂಪಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಬರೀ) "ಉತ್ಪಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ನೀಲಿಯಾದದ್ದನ್ನೇ ತರಬೇಕೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನಿಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಉತ್ಪಲವನ್ನು ತರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಕೆಂಪಾದದ್ದು ಬೇಡವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ನೀಲಿಯಾದ ಉತ್ಪಲವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ"– ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲೂ "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅನೃತವೂ ಜಡವೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವಿವೇಕಿಯಾದ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಹಾಗೆ ತೋರಿಬಿಡಬಹುದು. ಹಾಗೆ ತೋರದೇ ಇರಲೆಂದು – ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕೇವಲ ಸಜಾತೀಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ

ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಂದಿದ್ದರೂ, ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಉಪಯೋಗವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. (ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ) ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡು "ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಪ್ರಧಾನಾನಿ........ಪ್ರಧಾನಾನ್ಯೇವ" ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. (ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೆಂಬುದೇ ವಿವಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು (ಪದಗಳೂ) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬಂದವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದವುಗಳಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಎಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

19) ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವತರಹದ್ದಾಗಿದೆ? :-

ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವಂಥದ್ದೇ ಹೊರತು (ತರ್ಕ)ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹಾಗೆ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದದ್ದರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ವ್ಯತಿರೇಕಾನುಮಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂಥದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಗಳೆಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು! ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ಲಿಂಗವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು ಹಾಗೆ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂಬುದೇ ಫಲವೆಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯುಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ಸಮರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಉಪನಿಷತ್ತು "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಕೊನೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಅನೃತವೂ ಜಡವೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ (ಈ ವಾಕ್ಯವು) ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಇದು) ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೆಂದರೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಗುಣಕವಾಗಿದೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

20) "ಸತ್ಯಂ" ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾದ ವಿಕಾರದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಬಂದದ್ದು)

ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. (ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ) ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸತ್ಯಾದಿಗಳು ಒಂದಿನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ (ಪರಸ್ಪರ) ನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ರೀತಿಯು ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆಬೇರೆಯದಾದ ವಿಶೇಷಣರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪದವು ಯಾವತರಹವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿದೆ ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪದಗಳೂ ಸಹ ಹೇಗೆ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ "ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕತ್ವ" ವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪದದ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಸತ್ಯ ಅನೃತ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು "ಯದ್ರೂಪೇಣ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೋ ಅದು ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವು". ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ರೂಪವು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಾದರೆ (ಅದು) ಅನೃತವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ) ಅನೃತಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಯತ್" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ತತ್" ಎಂಬ ಪದದ ಅಧ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಥವಾ ಬರೆದವರ ಕೈತಪ್ಪಿನಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಣೀವಿಲಾಸದ ಪಾಠದಲ್ಲಿ (ಯದ್ರೂಪೇಣ ಯನ್ನಿಶ್ಚಿತಂ ತದ್ರೂಪಂ ವ್ಯಭಿಚರತಿ ತದನೃತಮುಚ್ಯತೇ – ವಾ॥ ಪಾಠ.) ಯಾವ ಅನ್ವಯಕ್ಲೇಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಾನೃತಲಕ್ಷಣದ ವಿಭಾಗವು ನಿರ್ಣಯವಾದರೆ ಏನು ಫಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ವಿಕಾರವೆಲ್ಲಾ – ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ– ಕೇವಲ ಮಾತಿನಿಂದ ತಯಾರಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದಲೂ "ಸತ್" ಶಬ್ದದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು "ತತ್ಸತ್ಯಂ" ಎಂದು ಸತ್ಯತ್ವ ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಸುಳ್ಳಾದ ವಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದೆಂದು ತೋರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವು.

21) ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕಾಗ್ರಂಥದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವು:–

ಇನ್ನು "ಜ್ಞಾನ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದೇ ಸಾಕಲ್ಲ? "ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ಸುಳ್ಳಾಗದೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ

ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾದ ದೋಷವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ (ಜ್ಞಾನ) ವೆಂಬುದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು "ಅತಃ ಕಾರಣತ್ವಂ ಪ್ರಾಪ್ತಂ .... ಅಚಿದ್ರೂಪತಾ ಚೇತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಕಾರವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದು (ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದಕ್ಕೆ) ಆ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ (ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ)ವೆಂದರೆ ಆಗ ಅದು ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಕವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೇ ಎಂದರೆ ಆಗ ಅದು ಅವಯುವಗಳು-ಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಜಡರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಯವವಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನರೂಪದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಈ (ಜಡತ್ವ ಪರಿಣಾಮಿತ್ವವೆಂಬ) ಎರಡು ದೋಷಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ" ಎಂತಲೂ, ಮುಂದೂ "ಅದು ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿತು" ಎಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂತಲೂ, "ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (2–6) ಎಂದು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದು ಹೇಗೆ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಕಾರಣತ್ವವು ಮಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. "ಪರಮಾತ್ಮನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಬಹುರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 2–5–19) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆಯೋ) (ಅವನ ಪ್ರಕಾರ) ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ" (ಮಾಂ.ಕಾ.3–27) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೇ, (ಸುಳ್ಳು) ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಜನ್ಮವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆಗ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಜವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೇ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿರುದ್ಧವು. ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಅದೂ (ಆ ಕಾರಣವೂ) ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೃಷ್ಟಿವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಾನುಪ್ರಸಕ್ತದಿಂದ ಬಂದ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

"ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಜಡವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥಾತ್ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಸುಳ್ಳಾಗಲೇಬೇಕು. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಬಿಟ್ಟಿರದೇ ಇರುವ ರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವು ಯಾವ ತರಹದ್ದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ? ಲೋಕದ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ-ಹೇಗೆ ಜೇಡರಹುಳವೇ ಮುಂತಾದ ಶರೀರದಂತೆ-ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನವಾಗಿರುವುದು (ಕಾರಕವಾಗಿರುವುದು) ಜಡವಾಗಿರುವುದೆಂಬ (ಈ) ಎರಡು ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವುದೋ, (ಅಥವಾ) ಕುಂಬಾರ, ಮಣ್ಣು ಇವುಗಳರಿತೆ ಅದರೊಳಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿರುವುದೋ ಅಥವಾ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವದೋ ಎಂಬೀವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ "ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬೀ (ಒಂದೇ ಪದವು) ಸಂದೇಹ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂ(ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂ)ಟು ಮಾಡುವರೂಪದ್ದೆಂದರೆ ಆಗ ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬಂದೊದಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ "ಅನನ್ತಂ" ಎಂಬ

ವಿಶೇಷಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಕತ್ವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ (ಯಾವ) ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಬಂದಿದೆ "ಅತ ಇದಮುಚ್ಯತೇ ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

22) "ಜ್ಞಾನ" ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ:–

ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಕರ್ತೃರೂಪವಾಗಿ) ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂತಲೂ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ (ಕರ್ಮಾರ್ಥ) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂತಲೂ, ಇದರಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ (ಕರಣಾರ್ಥ) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಹೀಗೆ ಬಹಳಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವತರಹದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರಲಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಪ್ತಿಯು, ಅರಿವು (ಭಾವಾರ್ಥ) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವೆಂಬಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಅರ್ಥವು ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮಾಡಿಕೊಂಡ ಶಬ್ದದಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

23) "ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ (ಪದ) ವಲ್ಲ:–

ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಎಂಬೀ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ "ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬುದು "ಅಚ್" (ಅಕಾರಾಂತವಾದ) ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾದ ಶಬ್ದವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ಅದು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಲ್ಲ.

"ನ ತು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಕೆಲವು (ಮುದ್ರಿತ) ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವೆಂದಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವ ಅನಂತತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ (ಮುಂದಿನ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿದೆ). ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳಾದದ್ದಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನನ್ತತ್ವವೂ ಸಹ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು? ಕಥಂ ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥವು. ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವೆಂದಾದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) ಅನಂತತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದಾದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಅದರ ಅನನ್ತತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾದೀತು! ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದೀತು! ಇದಕ್ಕೆ ಉಪೋದ್ಬಲಕವಾಗಿ "ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಭೂಮವು" (ಛಾಂ. 7-24-1) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ) ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಭೂಮದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬಹಳವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭೂಮಶಬ್ದವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದು "ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು" ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಇನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವನೋ ಅದು ಅಲ್ಪವು" ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಪವಾಗಿರುವುದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದಾಗಿ ಅನನ್ತತ್ವವು ತಪ್ಪಿಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೊದಗುವುದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು

ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಶ್ರುತ್ಯಂತರಾತ್" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ "ಚಕಾರ"ದ ಅಧ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬರೀ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವು)ಅನನ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪೀಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಜ್ಞೇಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆ ಎಂದಾದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೇ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಊಹಾ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

24) "ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆಂಬ" (ಅರ್ಥವೂ) ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಾರ್ಥವಲ್ಲ:-

ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದು ಕರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ "ನಾನ್ಯದ್ ವಿಜಾನಾತಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು (ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ) ಈ ಶ್ರುತಿಗೆ – (ಅರಿವಿಗೆ) ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿಹೋಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ – ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಮತ್ತೊಂದನ್ನು (ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು)" ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಉಳಿದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ (ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದನ್ನು) ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಅರಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಅರಿಯುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಈ ವಾಕ್ಯವು "ಭೂಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ, "ಅದು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಭೂಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ಈ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಕಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದೆ, ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು

ಅರಿವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವಾಕ್ಯಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ಭೇದಾಭಾವಾತ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದು "ಅರ್ಥವಾನ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯವು-ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ – ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗವೇನಾದರೂ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿರವಯವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿ ನಿರಂಶನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ(ಸ್ವರೂಪ)ನೆಂಬುದನ್ನು (ಕೈ) ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರಂಶನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ ಜ್ಞಾನತ್ವವೂ ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರದ ರೂಪವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞೇಯನೆಂದಾದರೆ (ಆಗ) ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧನೆಂಬುದು ಬಂದೊದಗುವುದರಿಂದ ಆಗ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಳಕಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ವ್ಯರ್ಥವೋ ಹಾಗೆ ಇದು ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

25) ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವು ಭಾವಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗದ ಉಪಸಂಹಾರವು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವು:–

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾವಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ ಮೊದಲು ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು "ತಸ್ಮಾಜ್ಞಾತೃತ್ವೇ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ಜ್ಞಾತೃತ್ವೇ" ಎಂಬುದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನೂ ನಿರಾಸಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾರಕವಾಗಿ

(ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಆನಂತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವು ಸಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆನನ್ತ್ಯವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿ, ಹಿಂದೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ (ಈ ರೀತಿಯಾದರೆ) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದಿನದರೊಡನೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು "ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಂ ಚೇತಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾದರೆ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ" ಎಂಬ (ಛಾಂ. 6–2–1) ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಿಯೇ "ತತ್ಸತ್ಯಂ" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಶ್ರುತ್ಯನ್ತರಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದರ್ಥವು. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದನ್ನೇ "ತಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಾನನ್ತಾಭ್ಯಾಂ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಭಾವಸಾಧನವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಏನು ಹೇಳಬೇಕು ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾವಸಾಧನತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾಗಿ ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬರೀ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಬಂದೊದಗಿದ್ದಾದ ಕಾರಕತ್ವ, ಜಡರೂಪತ್ವವೆಂಬ ಎರಡು ದೋಷವಿದೆ, ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಫಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ (ಇಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು (ಹೇಳಿ) "ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

26) "ಅನನ್ತಂ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಕೆಲಸವು:-

ಹಾಗಾದರೆ 'ಅನಂತಂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಏತಕ್ಕೆ? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಬರೀ "ಜ್ಞಾನ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ (ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ) ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನವು. ಅದು ಆಯಾ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು, ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದು, ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದಾಗಿ ಅದು ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅನ್ತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಬಂದೊದಗುವುದು. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣವು, (ಏಕೆಂದರೆ) - ಅನ್ತವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂದಾಗಿ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಸತ್ಯವು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನನ್ತವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗಲೂ ದೇಶದಿಂದಲಾಗಲೀ ಕಾಲದಿಂದಲಾಗಲೀ ಆನನ್ತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆಮಾಡಿದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶಕಾಲಗಳಂತೆ ಜಡರೂಪವೆಂತಲೂ ಸಂದೇಹವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದದೊಡನೆ (ಅನನ್ತ) ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ "ಅನನ್ತ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜಡ ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ರೂಪವೆಂಬ ದೋಷದ) ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

27) ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂಬ ಸಂದೇಹವು :-

ಇದುವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ (ಅವು) ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಶೇಷವನ್ನು (ಬುದ್ಧಿಗೆ) ಸಮರ್ಪಣೆಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಾಗದೇ

“ಸತ್ಯಾದೀನಾಂ.......ಇತಿ ಚೇತ್” ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ (ಪದಗಳು) ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವುದಾದರೆ, (ಆಗ) ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ ಅಲೌಕಿಕವಾದ್ದರಿಂದ “ಬಂಜೆಯಮಗನು” ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದಂತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದು ಎಂದಾಗಿ ಆಗ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಆಗ “ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಾಗಿ” ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಏನರ್ಥವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಬ್ರಹ್ಮವು ನೈದಿಲೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಕೇವಲ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ), ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಅರ್ಥವು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ನಿಃಸ್ವಭಾವತತ್ತ್ವವೇ(ಶೂನ್ಯವೇ) ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹಠವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ (ಬೌದ್ಧ) ಮತಕ್ಕಿಂತ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ (ನಾವಿಲ್ಲಿ) ಕಾಣೆವು. (ವೇದ) ಬಾಹ್ಯರಾದ (ಬೌದ್ಧರೂ) ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲವೇ? (ಹೇಗೆಂದರೆ)–“ಯಾವ ಬೇರೆ ತರಹದ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದ, ಶಾಂತವಾದ (ಯಾವ) ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ, ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದ, ನಾನಾರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವು” (ಮಾಧ್ಯ.ಕಾ.18–9) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

28) ಶೂನ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವು :–

(ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ) “ನ । ....ನ ಶೂನ್ಯಾರ್ಥತಾ” ಎಂಬವರೆಗಿನ (ನಾಲ್ಕು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು) ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ “ಶೂನ್ಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯೇ” ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸತ್ಯಾದಿಪದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪದದೊಡನೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಸತ್ಯಾದಿ(ಪದಗಳಿಗೂ) ಬ್ರಹ್ಮ (ಪದಕ್ಕೂ) ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವು ಇದೆ (ಎಂದು) ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸತ್ಯಾದಿಗಳು ತಮಗೆ

ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಂಥವುಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಸತ್ಯಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ (ವಸ್ತುವಿಗೂ) ಇರುವ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಭಾವವು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕ್ರಮವು. ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಭಾವವು ಗೊತ್ತಾದದ್ದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಗೊತ್ತಾದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಸಂದೇಹಗಳು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವಾಗ (ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ) ಸಂದೇಹಪರಿಹಾರಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಮುಂದಿನ) "ವಿಶೇಷಣಾರ್ಥತ್ವೇಽಪಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. "ವಿಶೇಷಣಾರ್ಥವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬೇರೆ ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದ (ತನ್ನ) ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಅದನ್ನು (ತನ್ನ) ನಿಯಮದಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ತಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ತನ್ನ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಾವು? ವಿಶೇಷ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಏನನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡಬೇಕು? ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಪದವೂ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳದೇ ಬರೀ ತೆಗೆಯಬೇಕಾದ (ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ) ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಮೊದಲು ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ (ಅನಂತರ) ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ (ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು) ನಿಮಯಪಡಿಸಿಯಾವು! ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಸಹ (ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ)– "ಮೊದಲು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು (ಮಾತ್ರ) ಶಬ್ದದಿಂದ (ಶ್ರುತಿಯಿಂದ) ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. (ಅನಂತರ– ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದೆಂಬುದು) ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ (ಅರ್ಥವು) ಶಾಬ್ದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ತೈ.2–68). ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳೂ

ಕೂಡ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವೇ ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೇ– ಅನಂತರ ಅನೃತತ್ವಾದಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇದೇ "ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ಯ ನಿಯನ್ತೃತ್ವಮುಪಪದ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವೂ ಸಹ "ಬಂಜೆಯಮಗನು" ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವೆಂದು (ಪೂ.ಪ.) ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋಽಪಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬೃಹಿ–ವೃದ್ಧೌ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಆ "ಬೃಹಿ" ಎಂಬ ಧಾತುವಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವೂ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೂ ಆದ ವಸ್ತುವು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥದ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಬಂಜೆಯಮಗನು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು, ಅರ್ಥವುಳ್ಳದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಸತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ, ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಅವುಗಳಿಗೆ) ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ (ಸತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಅನಂತವೆಂಬ ಶಬ್ದವು (ಮಾತ್ರ) ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಕಡೆಯಿಂದ (ವಿಧಿಮುಖವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ) ತೋರಿದರೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ(ನೇರವಾದ) ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ತಮಗೆ ವಿರೋಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ (ಸನ್ನಿಧಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ) ಈ ಅನಂತಶಬ್ದವೂ ಸಹ ತನ್ನ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಅನಂತವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ತತ್ರ ಅನಂತಶಬ್ದಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗಿ "ವಿಶೇಷಣೇ ಭವತಃ" ಎಂಬವರೆಗಿರುವ (ಭಾ.ಭಾ.ದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ದರ್ಶನವು ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕಿಂತ (ಯಾವ) ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು (ಯಾವ) ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಅದಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಹೀಗೆ (ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ) ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾನ್ತಿಗಳಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತತ್ಪರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ನಿಜವಾದದ್ದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸದೇ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಒಂದರಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ" (ತೈ.ವಾ.2–64). ಮೇಲಿನ (ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ) "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ತಸ್ಮಾದೇವ" (ಆದ್ದರಿಂದಲೇ) ಎಂದರ್ಥವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಡದೇ ಸುಳ್ಳೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಬೋಧಕತ್ವವಿದೆ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ದೋಷವಿದೆ) ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಾ! ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದಾದರೆ ಆಗ (ಅದು) ಪದಾರ್ಥವೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೂ ಎಂದಾಗುವುದಲ್ಲಾ, ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆತಾನೆ "ಯಾವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೋ" (ತೈ.2–9) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪೀಡೆಯಾಗದೇ ಇರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿದ್ದಾದ ನಾಮ, ರೂಪ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮಾ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಕೊಡವಿಕೊಂಡ (ನೇರಾದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಆಗ (ಶ್ರುತಿಯು) "ಅದೃಶ್ಯವೂ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದೂ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರದೇ ಇರುವಂಥದ್ದೂ, ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದೂ, ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲದ್ದೂ, ಆದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (2–

7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳಲೆಯುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಕು.

29) ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಸತ್ತಲ್ಲ:–

ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವೇದವು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ) ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರು ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ (ಈ) ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. (ನಿಜ) ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವಂಥದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆ. "ಬರೀ ಶಬ್ದಾರ್ಥವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೂ ಇದೆ. (ಅದನ್ನು) ಅನುಸರಿಸಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ (ಸ್ವರೂಪವೇನು) ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅದನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ' (ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಸಂದೇಹ): ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶವೇ ಹೊರಡಬಾರದೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಏಕೆಂದರೆ–ಯಾರೂ ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! (ಸಿದ್ಧಾಂತ): ಇದೇನೂ ದೋಷವಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧಿಜೀವರುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳು ಒಂದೊಂದೂ ಆತ್ಮವೆಂದು ಹಠವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾ(ವುದು) ಆತ್ಮವು? ಅಥವಾ ಇವುಗಳಲ್ಲೇ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಥವಾ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಯಾವದಾದರೋ (ಇದೆಯೋ)

ಎಂದು ಸಂಶಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪನಾದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ (ಅವನನ್ನು) ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೊರಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದರೋ ಹೀಗೆ – "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತು" ಎಂದು ತತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿರುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ) ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಈ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೇನೂ ಆನಂದಮಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ, ಆದರೂ ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಅದದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂಥದ್ದಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಕ್ರಮಣಕರ್ತೃವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯುವು – ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ "ಸಂಕ್ರಾಮತೀತಿ ಚಾತ್ಮತಾಂ ದರ್ಶಯತಿ" ಎಂದು ಪಾಠವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮುಂದೆ 2-8ರಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವಾಗ ಈ ಆತ್ಮನು ಯಾರು? ಸಂಕ್ರಮಣವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ (ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತೇನೆನ್ನುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಂಜೆಯ ಮಗನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಯಿತಲ್ಲಾ (ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ) ಪರಿಹಾರವನ್ನು (ಹೇಳಿದ) ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

30) ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಹವು :-

ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ (ಶಬ್ದದ) ಅರ್ಥದೊಡನೆ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೆಂತಲೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೆಂದು (ಶ್ರುತಿಯಿಂದ) ಕೇಳಿಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ (ಅದನ್ನು) ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಈಗ ತಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹಿಂದೆ ಆರಂಭಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸುವ (ಕ್ರಮದಿಂದ) ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಎಂದಾಗಬೇಕೆಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ, ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಸತ್ಯಾನಂತಶಬ್ದದೊಡನೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ (ಆ) ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಈಗ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ – ಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ – ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ (ಆಗ) ನಿನಗೆ ಇಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅದೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಮತ್ತೆ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವೆಂದಾದರೂ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂದು (ಕೇಳುವುದಾದರೆ) ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವು ಎಂದು

ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆತ್ಮನೆಂದರೆ (ಅದು) ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ "ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ", "ನಾನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ", "ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ", "ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವಾಗಲ್ಲ. (ಕರ್ಮಕ್ಕೆ) ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು "ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆಂದು" ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ವೇದದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ (ಅದು) ಜ್ಞಾತೃವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, "ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಬಯಸಿದನು" (2–6) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹಳವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಯಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಿಂದೇನಾಗುವುದು? ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೂ "ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

(ಪೂ.ಪ.:–) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವನ್ನು (ಹೇಳುವ) ಸಾಧಿಸುವ ಅರ್ಥವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಅದಕ್ಕೆ) ಅನುಕೂಲವಾದ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನೇ "ಯದಿ ನಾಮ" (ಒಂದುವೇಳೆ–) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು:– ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು

ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಅನಂತತ್ವವೂ ಬಿಟ್ಟುಹೋದೀತು! ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ನೀವು "ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದೀರಿ! ಅಲ್ಲಿ (ನೀವು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ) ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆ ದೋಷದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು. ಅದು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವು, ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕಕಾರಕ–ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದುಂಟಾಗುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ–ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನೂ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ? ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪರತಂತ್ರವೆಂತಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಿಂದರೂ ಖಾಯಿಲೆಯು ವಾಸಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಗಾದೆಗೆ – ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ – (ದೋಷಕ್ಕೆ) ಗುರಿಯಾಗುವೆ. ಹೀಗೆ ದೋಷವೆಂಬುದು ಎರಡು ಪಕ್ಷದವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಬಲದಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದೇ ಉತ್ತಮವು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದ (ಬಲದಿಂದ) ಲೌಕಿಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಬಾಧೆಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೋ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ದೋಷವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

31) ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವು, ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ :–

ಮೇಲೆ (ಹೇಳಿದ) ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು – "ನ । ಸ್ವರೂಪಾವ್ಯತಿರೇಕೇಣ" ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು "ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಲೇ– ತೆಗೆದುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದು (ಅದಕ್ಕೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂದೇಹವು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಂಗಡನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೇ? – ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಯಾರು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂತಲೂ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂತಲೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೋ ಅವರೂ

ಸಹ (ಹಾಗೆಯೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು). ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದ ಆತ್ಮನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಮತ್ತೊಂದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ, ಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಇವನಿಂದಲೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ" (ಕಠ. 2-1-3) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. "ಜ್ಞಾನವು ನನಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು", "ನನ್ನ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಯಿತು" ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯಲ್ಲಾ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಬಿಡುವಿರಿ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವೆವು. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಯಿತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅಚೇತನವಾದ ಕರಣರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಕರ್ತೃವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆ ತರಹದ ಜ್ಞಾನವನ್ನರಿಯಲು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀವು ಬಯಸದೇ ಇದ್ದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ (ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ಬುದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವೆವು. "ಬುದ್ಧೇರುಪಾಧಿಲಕ್ಷಣಾಯಾಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ಉತ್ತರವಿದೆ). ಇದರ ಅರ್ಥವಿದು – ಯಾವಾಗ ಯಾವಾಗ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೋ, ಆಗಾಗ ಆಯಾ ವಿಷಯದ ಆಕಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪರಿಣಾಮವೇ ವಿಕಾರವು, ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವೂ (ಅದೇ ಆಗಿದೆ). ಅದೇ ಹುಟ್ಟುವುದು, ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಯಾವಯಾವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೋ ಆಗಾಗ ಆಯಾ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ, ಆ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಆ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಡನೆ ಆ ಆಕಾರವನ್ನು ಆತ್ಮನು ಹೊಂದಿದವನಂತೆ ತೋರಿದರೂ (ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ಅದರೊಡನೆ ಬೆರಕೆಯಾಗದವನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಿದ್ದು, ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೇ ತನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ಬುದ್ಧಿಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಯೇ). ದೀಪದ ಬೆಳಕು ತನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಬೆಳಗುವಂತೆ (ಆತ್ಮನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ). ಇದನ್ನು (ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ) ಹೇಳಿದೆ. "ಹೇಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವ ದೀಪವು ಬೆಳಗಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೋ, ಅದು ಅದರೊಡನೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಡನೆ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ತನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವನು" (ಉಪ.ಸಾ.16–5,6). ಪ್ರತ್ಯಯವು ಉಂಟಾಗುವಾಗ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿನ ಅವಭಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಖದ ಮುಂದಿರುವ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕನ್ನಡಿಯು (ಮುಖದ) ಆಭಾಸವನ್ನು (ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದು). ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದ ಆಭಾಸದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಎಂದೂ (ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ). ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಯೂ ಇದೆ. "ಜಾನಾತಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತಿಙ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸವಾಗಿದೆ. ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು ಬುದ್ಧಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ, ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ" (ಉಪ.ಸಾ 18–51). "ಎಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ಆಭಾಸವಿರುವುದೋ (ಅಲ್ಲಿ) ಅವುಗಳ ಅವಿವೇಕದಿಂದಲೇ "ಜಾನಾತಿ", ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಜನರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ". ಬುದ್ಧಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು (ಆತ್ಮನ

ಮೇಲೆ) ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ) ಚೈತನ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ" (ಉಪ.ಸಾ.18–62,63) (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) – "ಯತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜ್ಞಾನಂ" ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾದರೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ ನಾಶವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ – ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವುದಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ (ಜ್ಞಾನ)ವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಫಲವುಂಟಾಗುವುದನ್ನೂ ಸಹ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ. ಹೇಗೆ ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರನೋ, ಪ್ರಕಾಶ ಗುಣದವನೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಕಾಶಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಅಗ್ನಿಯು ಉಷ್ಣಸ್ವಭಾವದವನೇ ಹೊರತು ಉಷ್ಣಗುಣದವನೂ ಅಲ್ಲ, ಸುಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನುಳ್ಳವನೂ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

32) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿದೆ :–

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಪ್ತಿಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾದರೆ (ಅದು) ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಅದಕ್ಕೆ "ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಶ್ರುತೇಶ್ಚ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇನೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕೂರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವಾದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತವಿಷಯವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಂಬುದಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ನಿತ್ಯವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು

ಇಲ್ಲವಾದಾಗಲೇ (ಆಗ) ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅರಿಯುತ್ತದೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಆಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಕೂಟಸ್ಥ ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಷಯಗಳು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಜ್ಞವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಿ ಆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅದದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ "ಸರ್ವಸ್ಯ ತೇನ ಅಪ್ರವಿಭಕ್ತದೇಶಕಾಲತ್ವಾತ್" ಎಂದುತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಿರೋ ಅಂತಹ (ಒಂದು) ಅಡ್ಡಿಯು ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತನಿಗೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿರಬಹುದೆಂದು (ಏನು ಊಹೆಮಾಡಬಹುದೋ) ಅದೂ (ಸಹ) ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಸಂದೇಹಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು "ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಕಾರಣತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲದೇಶಾದಿಗಳು ದೂರವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಅಡ್ಡಿಯೂ (ಬ್ರಹ್ಮ)ಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ವಿಷಯವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಬಂಧವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ (ವಸ್ತುವೂ) ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ನಿರತಿಶಯಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಾಚ್ಚ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ನ ತಸ್ಯಾನ್ಯತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ "ತಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ (ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ) ಮೂರು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಹೇಳಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು, ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಗೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞೇಯವೂ ಅದರೊಡನೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು

ತಿಳಿವಾಗುವುದೋ ಆಗ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಸರ್ವವೂ ಆಗಿದೆ ಜ್ಞಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ "ಅಪಾಣಿಪಾದಃ", "ನ ಹಿ ವಿಜ್ಞಾತುಃ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಸ್ವಭಾವದವನೆಂಬುದನ್ನೂ, ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದ ಅಡ್ಡಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದರೋ-ಅದ್ವಿತೀಯಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನವೀನವೇದಾನ್ತಿಗಳಾದ (ರಾಮಾನುಜಮತದವರು) - ಚಿದಚಿತ್ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚೈತನ್ಯಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದಿದೆ. ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ಚಿದ್ರೂಪನೇ ಆಗಿರುವವನು, ಜ್ಞಾತೃವು (ಮಾತ್ರ) ಚಿದ್ಗುಣಕನೆಂದಾಗಿರುವನು, ತಾನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಣಿಪ್ರದೀಪದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಹಾಗೆಯೇ) "ವಿಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ತಾನೇ ಅರಿತಾನು?" (ಬೃ. 2-4-14) "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ" (ಮುಂ. 2-1-6) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ (ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲಾ!) ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಚಿತ್ತಿಗೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಹ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿದಾರು! ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮಂಥವರು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಸಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ತಿಳಿದು) ಸುಮ್ಮನಾಗುವೆವು.

33) ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ (ಜ್ಞಾನವು) ಧಾತ್ವರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ:–

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಇಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಹಿಂದೆ) ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ – "ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಾವ್ಯತಿರೇಕಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡು – (ಇದನ್ನು) ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರಿವು, ತಿಳಿವು, ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದದ್ದು ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದಾಗುವುದೆಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವಲ್ಲ! ಇದಕ್ಕೆ ಏನು ಉತ್ತರ? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ – ಜ್ಞಾನಜ್ಞಾತೃಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅರಿಯುವಾತನ ಅರಿವಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೂ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವೆಂಬದೋಷವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ದೋಷವು ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ) ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಕಾಯುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಭಾವಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ – ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಕತ್ವವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು) ಎಂದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ (ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಪ್ತಿ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರನಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನು ಎಂದು (ಶ್ರುತಿಯ) ಶಾಸನವಿದೆ" – (ಉಪ.ಸಾ.18–53) ಎಂದು. ಅದನ್ನೇ "ಅಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಧಾತ್ವರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ – ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೇ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವನ್ನು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದವರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ "ಸೋಽಕಾಮಯತ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. "ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು" ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿರುವುದು, "ತಿಜ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸವು" ಎಂಬ ದೊಡ್ಡವರ ಮಾತನ್ನನುಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ್ದು, ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವು. ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೀರಲ್ಲಾ ಅದಕ್ಕೇನು ಗತಿ? ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವಾಗ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಅದರ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೂ (ಆಚಾರ್ಯರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಬುದ್ಧಿಯು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ತೋರುವುದು, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಆತನನ್ನು ವೇದವು ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ" (ಉಪ. ಸಾ. 18 – 48).

34) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಗಳು:-

ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದಾದರೊಂದು ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಯೇ ಎಂದಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾದೀತೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ಲೋಕವನ್ನೇ ಮೀರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ "ಏವಂ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಾಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ

ಸಮರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಇನ್ನೆರಡು ಶಬ್ದದ ಸಾನಿಧ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸದೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇನಿದೆ ಅದು ಲಕ್ಷಣವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಏತಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಅವು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ತೂಚ್ಯತೇ। ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತುಜಾತ್ಯಾದಿಧರ್ಮರಹಿತತ್ವಾದಿತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಉತ್ತರವು. ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಜಾತಿ, ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಸಂಬಂಧಗಳೇ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ). ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದಿಂದ ಅದು ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ (ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು) ಪರಸ್ಪರ ನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸತ್ಯಾದಿರೂಪದ ಒಂದಾನೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳು (ತಮ್ಮ ಕೆಲಸದಿಂದ) ಸುಮ್ಮನಾಗುವವು. ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಹೇಯೋಪಾದೇಯವಿಷಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. "ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಆತನನ್ನು ಯಾರು ಅರಿತಿರುತ್ತಾನೋ", "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ" (ತೈ.ಉ. 2–1) (ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಉಪದೇಶವನ್ನು) ಕೇಳಿ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲೇ (ಬುದ್ಧಿಯು) ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗಿರುವ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ನಿಯಮ್ಯನಿಯಾಮಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಸೂಚಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಸ್ತುವು ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. (ಅದು) ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ತನ್ನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮಲಗಿರುವ ಪುರುಷನನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಹೇಗೆ ಮಲಗಿದ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಸಮೂಹವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದು, (ಆಗ ಯಾರಾದರು

ಕೂಗಿದರೆ ಆ) ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನಂತರ, (ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ) ಇರುವುದನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಅಭಿಧಾನಾಭಿದೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಿಳಿಯದೇ ಕೂಗಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅದರಂತೆ ಈ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೋಧರೂಪಿಯಾದವನು ಆತ್ಮನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ನಿದ್ರೆ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅರಿಯುವೆವು" (ಬೃ.ವಾ 4-4-696, 697, 698). ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇದು ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಂಡುಬಂದ ಮೇಲೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ!

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ ವೇದ್ಯವೇದಿತೃವೇದನವೇ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಲೇ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾ "ಇತ್ಯತಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೋ" (ತೈ. 2-9) ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) "ಕಪ್ಪಾದ ನೈದಿಲೆ" ಯು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ತರಹದ್ದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾದ ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂತಲೂ, ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯರೂಪದಿಂದ ಅದು ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಸಿಗದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಕೆಲವರು "ನೈದಿಲೆಯು ಕಪ್ಪು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಉತ್ಪಲದಲ್ಲಿ ನೀಲಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ

ಭೇದವನ್ನೂ ನೀಲಿಯಲ್ಲಿ ನೈದಿಲೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಭೇದವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರಾದರೂ, ಹಾಗೆಯೇ (ಇನ್ನು) ಕೆಲವರು (ಆ ವಾಕ್ಯವು) "ಕಪ್ಪು ನೈದಿಲೆ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರಾದರೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಭೇದಕ್ಕಾಗಲೀ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭವವೊಂದಕ್ಕೇ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೆಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "(ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಭೇದವಾಗಲೀ ಸಂಸರ್ಗವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಆತ್ಮನು) ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. (ಅವುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು) ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈತನು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ.ವಾ.1–4–1408), ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

35) "ವ್ಯೋಮ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು "ಅವ್ಯಾಕೃತ" ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು:–

"ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ–ಮಾಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು, ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಅದನ್ನು ಈಗ "ತದ್ಯಥಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ" ಎಂಬೀವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಹಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು; ಗುಹೂ – ಸಂವರಣೇ ಎಂಬ ಧಾತುವನ್ನನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ – ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಡಗಿವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ (ಈ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ). ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡದ್ದಾದರೂ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ) ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಸುಳ್ಳಾದ ವಿಂಗಡರೂಪದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಗುಹಾಶಬ್ದದಿಂದ

ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. "ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ" (ಕಠ 1-2-12), "ಗುಹೆಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕು" (ಮೋ.ಧ.175-38) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥವು). ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕಿವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಗುಹೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮವನ್ನೋ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೋ ಪುರುಷನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಅದನ್ನು ಗುಹೆ ಎಂದಿದೆ). ಹೊರಗಿನ ಭೌತಿಕವಾದ ಆಕಾಶದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗಿರುವ ಆಕಾಶವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆಕಾಶದವರೆಗಿರುವ ಹೊರಹೊರಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಮುಂದುಮುಂದಿನದಾದ, ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದವರೆಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತರವಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸೂತ್ರಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿದನಂತರ "ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುವರೋ ಅದು (ಅವ್ಯಾಕೃತಾ)ಕಾಶದಲ್ಲಿ ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿದೆ" (ಬೃ. 3-8-4) ಎಂದು ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ "ಈ ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಎಲೆ ಗಾರ್ಗಿಯೇ ಆಕಾಶವು ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿದೆ" (ಬೃ. 3-8-11) ಎಂದು ಅವ್ಯಾಕೃತದ ನಂತರವೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ, ಹುಟ್ಟಿದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಸಮೀಪತರವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಆ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವೇನಿದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಯಾರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಫಲವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದು ಇದು ಎಂದರ್ಥವು.

ಅಥವಾ "ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ" ಎಂದು

ಗುಹಾರೂಪವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ನೇರಾಗಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವನ್ನೇ ಗುಹಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದೆ ಎಂತಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲೂ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನವೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯವೆಂಬ ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಏನೇನಿದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾರು ಅರಿತಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಈ ಫಲವು ಎಂದು, 'ತಿಳಿಯುವುದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು.

36) ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವೇ ಪರಮಂ ವ್ಯೋಮ ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು:–

ಮೇಲೆ (ಮೊದಲು) ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ತಪ್ಪಲ್ಲವಾದರೂ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆನಂದಮಯನೊಳಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ (ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ) ಬುದ್ಧಿ ಗುಹೆಯಲ್ಲೇ ಎಂದು ವೈಯಧಿಕರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಉತ್ತಮವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಹಾರ್ದಮೇವ ತು ಪರಮಂ ವ್ಯೋಮ ಇತಿ ನ್ಯಾಯ್ಯಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ವಿಜ್ಞಾನಾಂಗತ್ವೇನ" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಯೋ ವೇದ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ "ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ...." ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿರುವುದು ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ "ಹೃದಿ ಹ್ಯೇಷ ಆತ್ಮಾ" (ಪ್ರಶ್ನ 3–6) "ಸ ವಾ ಏಷ ಆತ್ಮಾ ಹೃದಿ...." (ಛಾಂ.8–3–3) "ಹೃದ್ಯನ್ತರ್ಜ್ಯೋತಿಃ ಪುರುಷಃ" (ಬೃ. 4–3–7)

ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನು ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಇದರೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ವಿಜ್ಞಾನಾಂಗತ್ವೇನ ಉಪಾಸನಾಂಗತ್ವೇನ" ಎಂದು ಕೆಲವು ಕೋಶದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಠವು ತಪ್ಪುಪಾಠವು. ಇದು ವಸ್ತುತಂತ್ರಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಆಕಾಶವು ಉಪಾಸನಾಂಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೃದಯಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಪರಮತ್ವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ "ಯೋ ವೈ ಸ ಬಹಿರ್ಧಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗಿ "ಯೋಽಯಮನ್ತರ್ಹೃದಯೇ" ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಟ್ಟುವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಮಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಬಾಹ್ಯಾಕಾಶ, ಪುರುಷಾಕಾಶ, ಹೃದಯಾಕಾಶ ಎಂದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಮಾಡಿ (ಅದರಲ್ಲಿ) ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲೇ ಮನಃಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವೂ, ಚಲಿಸದೇ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೊಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾದಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹಾರ್ದಾಕಾಶವು ದೊಡ್ಡದೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾರ್ದಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಹೆ ಇರುವುದೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದೆಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ? ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಬರುವುದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು (ನಿಜವಾಗಿ) ಅಲ್ಲಿದೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವುದೆನ್ನುವುದೂ (ಸಹ) ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ

ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬೋಧದಲ್ಲೂ ಅರಿತರೆ ಅರಿತಂತೆ" (ಕೇ. 2–4) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅರಿವಿನಿಂದ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ. (ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದಾದರೆ) "ಯಾವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ", (ಕೇ. 1–6) "ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಮುಟ್ಟದೇ" (ತೈ. 2–9) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೃದಯದಲ್ಲೇ ಇರತಕ್ಕವನೆಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವೇತಕ್ಕಾಗಬಾರದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ಹ್ಯನ್ಯಥಾ" ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಅವನಿಗೆ ಹೃದಯದೇಶ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಗತನಾಗಿರುವಾತನಿಗೆ ಹೃದಯವಷ್ಟೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಾತನಿಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಿಂಧ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

37) "ಪರಮವ್ಯೋಮ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ:–

ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಪರಮವ್ಯೋಮವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗಾಪವರ್ಗವುಳ್ಳ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿದೆ ಎಂದು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಈ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ

ಮತ್ತೊಂದು ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಸುಳ್ಳಾದ, ಜಡವಾದ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಯಾವ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೂ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಆಕಾಶವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ ಅದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅದು ಹೊರಗಿನ) ಭೂತಾಕಾಶವನ್ನೂ ಬುದ್ಧ್ಯಾಕಾಶವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವು. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿದದ್ದಾದರೆ ಸತ್ಯಾದಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು. ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವ್ಯೋಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು "ಯ ಏಷೋಽನ್ತರ್ಹೃದಯ ಆಕಾಶಃ" (ಬೃ. 2–1–17). ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ (ಹೀಗೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು (ನೋಡಿದಾಗ) "ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್" ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾದಿಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದಾದದ್ದು ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಗೆ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಿಂತಿರುಗಿದ ಮನಸ್ಸಿನವನಾದ ಯತಿಯು ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ "ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್" ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ (ತೈ.ವಾ 111, 112, 113). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಚರಣವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರ ಬಲದಿಂದ ತೋರಿದನ್ನು ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದಿಂದ (ಇದರ) ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ತಂದಿರುತ್ತೇನಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೂ (ಇದನ್ನು) ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

38) ಫಲವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು :–

ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಶಾಸ್ತ್ರ)

ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಫಲವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ (ಅದರ ಮೇಲೆ) ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ "ಸ ಏವಂ ಬ್ರಹ್ಮ......" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. (ತಿಳಿ)ದಾತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ(ನೊಡನೆ) ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು (ಆ) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ವಾಕ್ಯದ 'ಸಃ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತನಾದ 'ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು' ಎಂಬುವನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಶ್ನುತೇ ಎಂಬ (ಪದಕ್ಕೆ) ಅರಿವಿನಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವು. "ಸರ್ವಾನ್" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕೋಚಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳು ಎಂದರ್ಥ. (ಕಾಮಗಳು ಎಂದರೆ) ಕಾಮಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ಎಷ್ಟಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರುವ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಭೋಗವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಹುದೆಂದಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು (ಎಂದರ್ಥವು). ಸಹ ಎಂಬ ಪದವು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿಪಾತವು. "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ" ಎಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದು, ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮದ ಭೋಗವೇ ಫಲವೆಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

39) ಇಲ್ಲಿ "ಸಹ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಒಡನೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಪದವಲ್ಲ:-

ಇಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಹ" ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಾದಿಲಕ್ಷಣವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸ ಬೇಕು. ಮತ್ತು "ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ತೋರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಸಹ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ

ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು "ಕಿಮಸ್ಮದಾದಿವತ್?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

40) ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಸಮಾಧಾನಗಳು :-

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಭೋಗವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ? ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆಪ್ತಕಾಮವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆ ರೂಪದಿಂದ ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವಿರಿ? ಕಾಮಪ್ರೇರಿತನಾದವನಿಗೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಅದರ ಫಲವನ್ನಾಗಲೀ ಪಡೆಯುವ ವಿಚಾರವು? ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕದೋಷವಾದ ಕಾಮಾದಿಗಳಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಸಂದೇಹಪಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಎಂದರೆ-ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಪ್ತಕಾಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೇ (ಫಲವೇ ಹೊರತು) ಬೇರೆ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. "ಇನ್ನು ಬಯಸದವನಿಗೆ- ಯಾವನು ಅಕಾಮನೂ ನಿಷ್ಕಾಮನೂ ಆಪ್ತಕಾಮನೂ ಆತ್ಮಕಾಮನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೋ......" (ಬೃ 4-4-6). ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಬಯಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಆತ್ಮಕಾಮನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಆಪ್ತಕಾಮನು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿಷ್ಕಾಮನು, ಅದರಿಂದಲೇ ಅಕಾಮನು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು, ಕರ್ಮದಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವೈತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾತನು (ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು) ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ

ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಮೊದಲಾದ ತ್ರಿಪುಟಿ (ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆ)ಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿಯುವಾತನು, ತಿಳಿವು, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದೋ) ಅದರಂತೆ, ಕಾಮಿಸುವವನು, ಕಾಮ, ಕಾಮ್ಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಸೋಽಶ್ನುತೇ........ ಆತನು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮವನ್ನೂ ಹೊಂದುವನು" ಎಂದು ಈ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯುನ್ನುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾಮಿಸುವವನೇ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಆ ಇದನ್ನೇ "ಏಕಕ್ಷಣೋಪರೂಢಾನ್...." ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾದ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದವನು ಒಂದೇಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಹದ ಭೋಗಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇವನಿಗಲ್ಲ ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದೊದಗಿದ್ದರ ನಿಷೇಧವಷ್ಟೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಅಥವಾ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಯಾವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಆಗುವಂಥವುಗಳೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಜ್ಞಾನಿಯದೇ ಆಗಿವೆ. ಇವನು ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞನಾದವನು ಹೇಗೆ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು "ನ ಯಥೋಪಾಧಿಕೃತೇನ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದರ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಹೇಳಿದೆ). ಅಜ್ಞನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಗುಂಪನ್ನು

ತಾನು ತನ್ನದೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. (ಈತನಿಗೆ) ದ್ರಷ್ಟೃವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕರೂಪವು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಫಲವಾದ, ಕಣ್ಣೇಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. (ಅವುಗಳನ್ನು) ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಪರಿಪಾಕಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯಾ (ವಸ್ತುವಿನ) ಆಕಾರವಾದ ವೃತ್ತಿರೂಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿ ಕಾಮಕರ್ಮವಿಲ್ಲದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಗತವೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭೂತವೂ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ). (ತಾನು) ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೇ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮಾದಿನಿಮಿತ್ತವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಕಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೇ ಇರುವುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿಗೂ ತನಗೂ) ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದಾನ್ತಗಳಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ– "ಅವನಿಗೆ ಶರೀರವಾಗಲೀ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಮಾನನಾದವನೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನೂ ಸಹ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯು ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. (ಅವನಿಗೆ) ಜ್ಞಾನಬಲಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು (ಶ್ವೇತ.6–8). "ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾಲತ್ರಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯದಾದ" (ಕಠ. 1–2–14). "ಕೈಕಾಲಿಲ್ಲದೇ ಓಡುವನು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವನು, ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣುವನು ಕಿವಿಇಲ್ಲದೆ ಕೇಳುವನು ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ಮೊದಲಿಗನು, ಪುರುಷನು ಮಹಾನ್ತನೆಂದು ಹೇಳುವರು" (ಶ್ವೇತ. 3–11). ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಕಾಮಗಳು ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದರೂ ಅವು ತೋರುವ ತಮ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ)

ಬೇರೆ ಅಲ್ಲವಾದದ್ದೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ) ಅದೇ ಎಂತಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

41) "ವಿಪಶ್ಚಿತ್" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅರ್ಥವು :–

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ (ಹೊರತು) ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಾಧಿಯ ಧರ್ಮವಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಲಾದಿಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಪಶ್ಚಿತ್ (ಇತ್ಯಾದಿ) ವಿಶೇಷಣವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರ ವಿವರಣೆಯು "ತದ್ಧಿ ವೈಪಶ್ಚಿತ್ಯಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ" ಎಂಬ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ– ನಿರ್ದೇಶದಿಂದ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

42) ಮನ್ತ್ರಾರ್ಥದ ಉಪಸಂಹಾರವು :–

(ಇಲ್ಲಿ) ಇತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮನ್ತ್ರದ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು (ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ). 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ 'ತದೇಷಾಭ್ಯುಕ್ತಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು 'ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ' ಎಂಬವರೆಗಿನಭಾಗವು (ಬಂದಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು) ತೋರಿಸಲು 'ಇತಿ' ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥವು.

43) ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವು :–

(ಈ) ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ತಸ್ಯೈವ' ಎಂದರೆ ಮನ್ತ್ರದಿಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದಾದ ಸೂತ್ರಿತವಾದ ಅದೇ (ಸಮಸ್ತ) ವಲ್ಲ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದೆನಡೆದ, ಮುಂದೆ ಬರುವ ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲಿಯ ಸಾರವು ಬೇರೆ

ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಎಲ್ಲಿ? ಎಂದರೆ) ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತವೂ ಆಗಿ (ಅನ್ನ)ರಸಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ "ಅದೃಶ್ಯಾದಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ, ನಿರ್ಭಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು (ಉಪ 17–62)ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

44) ಸತ್ಯಾನಂತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವು :–

"ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಬರುವ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ("ತತ್ರ ಚ" ಎಂದುಕೊಂಡು) ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ತತ್ಕಥಂ ಸತ್ಯಂ?" ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಸತ್ಯಾನಂತಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಸತ್ಯಾನಂತಗಳೆಂಬ ಪದದ ಮಧ್ಯೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೆಲವು ಕೋಶದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಆನಂತ್ಯ ಪದದ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಸತ್ಯತ್ವವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅತಿದೇಶದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ (ಪದವನ್ನು) ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪದದ ವಿವರಣೆಯು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ನಾವು (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ) ತಿಳಿಯುವೆವು.

45) ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ (ಭಾಗ) :–

ಇಲ್ಲಿ "ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಆನಂತ್ಯವಿದೆ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಅನಂತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. "ತತ್ರ" ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾನಂತಗಳ ಪೈಕಿ ಎಂದರ್ಥ. ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಣೆಮಾಡಿದರೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೊದಲು ಆನಂತ್ಯವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ತಾವು) ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ

(ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತು) ಅನಂತ್ಯವನ್ನು, "ತದ್ಯಥಾ" ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆಕಾಶವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಜಾಗವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ದೇಶವೆಂಬುದು ಆಕಾಶದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ತೋರುವುದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ದೇಶದಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶದಂತೆ ಅನಂತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ!" "ಆಕಾಶದಂತೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಸರ್ವಗತವೂ ನಿತ್ಯವೂ"(?) ಆಗಿರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆಯಲ್ಲಾ! ಎಂದರೆ (ಆಕಾಶದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ) ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕ ನಿತ್ಯತ್ವವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಲೋಕಾನುಭವದಲ್ಲೇನೋ) ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಪರಸ್ಪರಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶವು (ಯಾವಾಗಲೂ) ಕಾಲದೊಡನೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವುದು, ಆದರೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಕಾಲದಿಂದ ಪರಿಮಿತವಾಗಿ ಇದೆ. ಹುಟ್ಟಿರುವುದೆಂಬುದಾದರೋ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ತೊಲಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆಯಾಗಿ, ಆಕಾಶವು ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವ ರೀತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಊಹಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕಾಲವೂ ಸಹ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಪರಿಚ್ಛೇದಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಾ! ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೆಂಬುದೇ ಕಾಲಾಧಾರವಾಗಿಯೂ ದೇಶಾಧಾರವಾಗಿಯೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಕಾಲವನ್ನಾಗಲೀ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ದೇಶವನ್ನಾಗಲೀ ಆಧಾರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?

"ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಲೋಕದಂತೆ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ವೇ.ಸೂ.2-3-7) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಭೂಮಿಂಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾಲವೋ ಆಕಾಶವೋ ಆಧಾರವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆ ನಿಯಮವು ಕಾಲಾಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ (ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ) ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ತಾರ್ಕಿಕರ (ಮಾತಿಗೆ) ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ "ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ" (ತೈ) "ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಂವತ್ಸರವಿರಲಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 1-2-4) ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಈ) ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥವುಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಕರ್ಕಶವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ತರುವುದು ಸಾಕು.

46) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಆನಂತ್ಯವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ :-

ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆನಂತ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ತಸ್ಮಾತ್ ಕಾಲತೋಽಪಿ"(ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅಂತವತ್ವವೆಂಬುದು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿ ತನಗಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಂದೊದಗುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಭಿನ್ನಂ ಹಿ ವಸ್ತು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ (ಒಂದು) ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆಯೂ (ಅದರ) ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಅನುವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರಿಗೇ ಅದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೋ ಅದು ಅದರ ಅಂತವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಿಕಲಾಂಗವಾದ ಹಸುವಿನ ವಿಕಲತ್ವರೂಪವಾದ ಗುಣದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೋಡಿಲ್ಲದ ಹಸುವಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಕಲಾಂಗವಾದ ಹಸುವಿಗೆ ಕೋಡಿಲ್ಲದ ಹಸು ಎಂಬುದು ಏನಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ (ಆ) ಗೋತ್ವವು (ಹಸುವು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು) ಸೇರಿದ್ದರೂ (ಅದು) ಅಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕುದುರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಸು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಕುದುರೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಭಿನ್ನರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ (ಈ ಬುದ್ಧಿಯು) ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅದರ ಕೊನೆಯು, ಅದು ಗೋತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೆಂದೆಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಮುದಿ ಎತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ (ಕರು) ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೋ "ಆ ಕರುವೇ ಈ ಎತ್ತು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೋ, ಅಲ್ಲೂಸಹ ಆಗ (ಅದರ) ಬಾಲ್ಯ (ವೆಂಬಬುದ್ಧಿಗೆ) ಕೊನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಿ) ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ "ಅದೇ ಇದು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಇದರಿಂದೇನಾಯಿತು? ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಾನನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಆಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು (ಆದರೆ) ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "'ಕಥಂ ಪುನಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾದ ಕಾರ್ಯವು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯದೊಡನೆ (ಅನನ್ಯತ್ವವು) ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಾ (ಇಲ್ಲಿ) ಕಾರ್ಯದ ನಿಜರೂಪವು

ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ (ಆಗಬಹುದಾದ) ಸಂದೇಹವೇನೆಂಬುದನ್ನು "ಕಾರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯಾ......" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಾರಣವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಕಾರ್ಯದವರೆಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಎಂದಾಗುತ್ತದಲ್ಲಾ ಎಂಬುದೇ ಸಂದೇಹಿಸುವಾತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. 'ನ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ) ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯತ್ವವೆಂಬುದು ಬರೀ ತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರವಷ್ಟೆ? "ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಬರೀ ಮಾತಿನಿಂದ ತಯಾರಾಗಿರುವಂಥದ್ದು, ಅದೂ ಹೆಸರಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ, ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು" (ಛಾಂ. 6-1-4), ಹೀಗೆಯೇ 'ಸತ್ತೇ ಸತ್ಯವು' (ಛಾಂ. 6-8-7) ಎಂದು ವಿಕಾರವಾದದ್ದು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ತೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾದ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂತ್ಯ (ವಿಚಾರವನ್ನು ಈಗ) "ತಸ್ಮಾದಾಕಾಶಕಾರಣತ್ವಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮುದ್ರಿತಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೂ "ಆಕಾಶಾದಿಕಾರಣತ್ವಾತ್" ಎಂದು "ಆದಿ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪಾಠವೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ, ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು "ಆಕಾಶಕಾರಣತ್ವಾತ್" ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂದು ವಾಕ್ಯಶೇಷಬಲದಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ ದೇಶದಿಂದಲೂ ಆನಂತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟನ್ನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶದಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಕಾರಣವು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "ನ ಹ್ಯಸರ್ವಗತಾತ್" ಎಂಬುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಸರ್ವಗತವಾದ ಆಕಾಶವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು (ಶ್ರುತಿಯಿಂದ) ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಸರ್ವಗತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಸರ್ವಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೂ ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸರ್ವಗತವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಬೇಕು (ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ). ಅದರಿಂದ ದೇಶದಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ಆನಂತ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಇದರಿಂದ) "ತಥಾ ಅಕಾರ್ಯತ್ವಾತ್ ಕಾಲತಃ" ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಕಡೆಯಿಂದಲೂ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಅನಂತವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

47) ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು :-

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶಾದಿಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. (ಹಾಗೆಯೇ) "ಅತ ಏವ" ಎಂದುಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸತ್ಯ(ರೂಪವಾದದ್ದು) ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅತಿದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ದೇಶದಿಂದಲಾಗಲೀ ಕಾಲದಿಂದಲಾಗಲೀ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗಲೀ ಅಳತೆ ಇಲ್ಲವೋ,

(ಅಂತಹ) ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದಲಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಲಾಗಲೀ ವಿಕಾರವನ್ನು ಸಂದೇಹ ಪಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೇಗೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದ್ದಾದ ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

48) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳೇ :-

ಕಾರ್ಯವು ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಅನಂತವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆಂಬುದೂ (ಸಹ) ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವುದೇ, ನಿಜವಾಗಿರುವುದಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪೂಜ್ಯರಾದ ಆಚಾರ್ಯರದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಆನಂತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಷ್ಟೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರಾದ (ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಬೇರೆ(ಬೇರೆ) ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು (ಏನು) ಹೇಳಿದೆ, ಅದು (ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ) ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕಷ್ಟೆ! ಭೇದವೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲ(ವೇ ಇಲ್ಲ)" (ಮಾಂ.ಕಾ.3-15). "ಇರುವುದಕ್ಕೆ (ಬೇಕಾದರೆ) ಸುಳ್ಳು (ಸುಳ್ಳಾಗಿ) ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ಎಂಬಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆಯೋ) ಅವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ)" (ಮಾಂ.ಕಾ 3-27). ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ (ಹೀಗೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಜಗತ್ತು) ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕಾಲದಿಂದ (ತೋರುತ್ತದೆ). (ಮುಂದೆ) ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ಆಗುವುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಇದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯನೂ ಕೂಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಾಗಲಾದರೋ (ಜಗತ್ತು ಎಂಬುದು)

ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ, (ಈಗ) ಇದೆ, (ಹಿಂದೆ) ಇತ್ತು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಈಗ ಇದೆ, ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಣವೂ-(ಪರಮಾ)ಣುವಿಗೆ ಒಂಟಿಯಂತೆ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ-ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು (ಎನ್ನಬೇಕು)". (ತೈ.ವಾ.2-143, 144, 145). ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೆ) ಭೂತಕಾಲದೊಡನೆ (ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ (ಮುಂದೆ) "ಆಗುತ್ತದೆ" ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗುವುದೆಂಬುದೇ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ)ಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅದ್ವೈತಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎಂಬೀತರಹದ ಮೂರುಕಾಲದ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವು. (ಇದು) - ಪರಮಾಣುವು ಇದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಒಂಟಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದೀತರಹವಾಗಿ ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹೇತುವಿನಂತೆ (ಆಗುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು (ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದೇ) ಈ ಮೂರು ವಾರ್ತಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ (ತಿಳಿಸಿದೆಯೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಂಡೂಕ್ಯರಹಸ್ಯವಿವೃತಿಯಲ್ಲೂ ತಿಳಿಸಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

49) ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು :-

'ತಸ್ಮಾತ್', 'ಏತಸ್ಮಾತ್' ಎಂಬೀ ಎರಡು ಸರ್ವನಾಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ "'ತಸ್ಮಾತ್.......... ಸಮುತ್ಪನ್ನಃ" ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ (ಯಾವ) ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು "ತತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ" ಎಂಬ ಮನ್ತ್ರವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಯಾವ ರೀತಿ ಲಕ್ಷಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು "ಏತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದೆ.

ಹಾಗಾದಾಗ "ತಸ್ಮಾದೇತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬುದರಿಂದ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೂತ್ರ (ಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿತ್ತೋ), ಯಾವುದನ್ನೇ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಲಕ್ಷಿಸಿತ್ತೋ ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು (ಶ್ರುತಿಯು) ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾಗಿ ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪೃಥ್ವಿಯವರೆಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು (ಎಂಬುದೇ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

50) ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ :-

"ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ" ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು (ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು) ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯುವಾತನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. "ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ" ಎಂದು ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲೇ ರೂಢಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಆತ್ಮಾ ಹಿ ತತ್ ಸರ್ವಸ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. 6–8–7) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಹೀಗೆ) ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಯುವಾತನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ "ತಸ್ಮಾದೇತಸ್ಮಾತ್....." ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ – ಮುಂದೆ "ಅದೃಶ್ಯೇಽನಾತ್ಮ್ಯೇ.....(2–7)

ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣವುಳ್ಳ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ – ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾತನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುವನು" ಎಂಬ ಆರಂಭದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ (ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು) ಆತ್ಮನಧರ್ಮವೆಂದಾದರೋ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ತನಗೆ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ (ಯಾವ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಶೂನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶೂನ್ಯವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಆಗಲೂ ಅನಿಷ್ಟವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೇ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ– "ಅಸ್ಥೂಲತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದಾದರೆ ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? (ಈಶ್ವರನು) ತನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದಾದರೆ ಅನ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳೆದಂತಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಅಸ್ಥೂಲವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವು ತಪ್ಪಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. (ತಾನಲ್ಲದ) ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ (ಸ್ಥೂಲತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು) ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಅಸ್ಥೂಲತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ) ಎಂದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯೇ ಆಗುವುದು" (ಉಪ.ಸಾ3-2,3). ಹೀಗೆ "ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ" ಎಂದು ಆರಂಭವಾದ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ - ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ (ಮೂಲಕ) ಅಭಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮಣಃ-ಆತ್ಮನಃ" ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನತ್ವವೇ (ಇಲ್ಲಿ) ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರವು ಸಾಕು.

51) ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ :-

"ತಸ್ಮಾದೇತಸ್ಮಾತ್.........." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಆಕಾಶಾದಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಪರ್ಶಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೂ (ತನಗೆ) ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾದ ಆಕಾಶದ ಗುಣವಾದ ಶಬ್ದದೊಡನೆಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೂ (ಇರುವ) ಎರಡು ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾದ ವಾಯುವು ಆ ಆಕಾಶದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ (ಆ) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾದಿಗಳೇ ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು (ಯಾರಿಗಾದರೂ) ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೂ (ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಕಡೆಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ಇದನ್ನು) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಮುಂದುಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಅದದೇ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಲೋಕದವರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವೇನೆಂದರೆ ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯವು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಹೇಗೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಜಗತ್ತೂ

ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವು ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ "ಕಾರಣಗುಣೇನ ಶಬ್ದೇನ ದ್ವಿಗುಣೋ ವಾಯುಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ– "ಗಂಧವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಗುಣವನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿತ್ವವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸರ್ವಗತವಾದ ಆಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವನೂ ಚಿನ್ಮಾತ್ರನೂ ಸರ್ವಗತನೂ ಅವ್ಯಯನೂ ಆಗಿರುವ ನಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವೆನು" (ಉಪ.ಸಾ 9–1,3). ಈ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಗಂಧಾದೇಃ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ "ಭೂಮ್ಯಾದೇಃ" ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರವೂ ಇದೆ. (ಇಲ್ಲಿ) ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭೂಮ್ಯಾದಿಗಳೆಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದವರಂತೆ ಗುಣಗುಣಿಭೇದವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು "ಪರಮಾಣು ಎಂದರೆ ಗಂಧದ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪೃಥ್ವಿಯ ತೀರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅವಯವವು; ಅದು ಗಂಧದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು) ಅದಕ್ಕೆ ಗಂಧವತ್ತ್ವವೆಂಬ (ಧರ್ಮವನ್ನು) ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಆಗಲಾರದು" (ಬೃ.ಭಾ. 4–3–30) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

52) ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು:–

ಇಲ್ಲಿ "ದ್ವಿಗುಣೋ ವಾಯುಃ", "ತ್ರಿಗುಣೋ ಅಗ್ನಿಃ" ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ (ಭೂತಗಳು ಏನು) ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ ಅವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವುಗಳೇ ಹೊರತು ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ಥೂಲವೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವು ಪಂಚೀಕೃತವಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಐದು ಗುಣವನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. "ಈತನಿಂದ ಪ್ರಾಣನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ" (ಮುಂ. 2–1–3) "ಆತನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" (ಪ್ರ. 6–4), ಇವೇ ಮೊದಲಾದ

ಶ್ರುತಿಗಳೊಡನೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಭೂತ(ಗಳ) ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಪೂ.ಪ) ಅಲ್ಲಾ! ಏತಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳದ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು? ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದಿತ್ತು! ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ? "ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ತಿನ ಕಾರ್ಯವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಸತ್ತೊಂದೇ (ಇರುವುದು) ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ" (ಛಾಂ. 6–2–3). ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಸಹ ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ– "ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಕರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆಗಬಹುದೋ ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರವೇ ಈ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರಿ. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇಂಥದ್ದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. (ಬೃ.ವಾ.1–4–401, 402). ನೀವೂ ಸಹ ತಿಳಿದವರ ಮಾತನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತೀರಿ– "ಅದು (ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು) ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಮಾತ್ರ" (ಗೌ.ಕಾ.3–15), "ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು" (ತೈ.ವಾ.2–145).(ಸಿದ್ಧಾಂತ):– ಹೌದು. ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಕೇಳಿಬಂದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ರಮವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದರೂ ಕರುವು ತನ್ನ ತಾಯಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ?

ಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಾತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನಿಂದ ಅಪ್ಪಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ– "ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನಂತರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ– ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ.ಭಾ. 1–2–1). ಮುಂಡಕದಲ್ಲಿ "ತಪಸಾ

ಜೀಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಮನ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ)– "ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಯಾವ ವಿಶ್ವವಿದೆ ಅದು ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎಗಚಿಕಾಯಿಯ ಹಿಡಿಯನ್ನು ಎರಚಿದಾಗ (ಒಮ್ಮೆಗೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ) ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕ್ರಮದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮನ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ (ಮುಂ. 1–1–8). ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ – "ಯಾವಾತನಿಂದ ಈ ಹದಿನಾರು ಕಲೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತೋ ಎಂದು ಕಲೆಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು, ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ" (ಪ್ರ.ಭಾ.6–3). "ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ.6–2–3) ಎಂಬೀ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು – ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ತೆಂಬ ಎರಡಿಲ್ಲದ ಒಂದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಆಕಾಶಾದಿಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂಬಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ "ಇಲ್ಲಿ" ಎಂದು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ. ಅಲ್ಲಿಯೇ "ಹೇಗೆ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂರುರೂಪಗಳು ಎಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಚೀಕರಣದಲ್ಲೂ (ಈ) ನ್ಯಾಯವು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೇನಿಲ್ಲ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ (ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ) ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕವಿಧವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ (ಹೇಳಿ)ರುವಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಯಾವ ಕ್ರಮ(ವನ್ನನುಸರಿಸಿ) ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯ(ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಹೊಂದಿಯಾನೋ ಆಯಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬಾರದು ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಏನು ಹೇಳಿದೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆಯೇ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ (ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ) ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಕ್ರಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಇದೆಯಲ್ಲ! ಇಲ್ಲೇನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ದೋಷವಲ್ಲ. ಮಂದಮತಿಯುವರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ (ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ). ಭಗವಂತರಾದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸೃಷ್ಟಿವಿಚಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದ್ದರೂ "ಮುಂಡಕದಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿವಿಚಾರದ ಪಾಠಕ್ರಮಮಾತ್ರವೇ" (ಸೂ.ಭಾ.2-3-15), ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಲವು ಮಂದಮತಿಗಳಾದವರಿಗೆ ವ್ಯಾಮೋಹವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಚನವು ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂತಲೂ (ಅವರಿಗೆ) ತೋರಬಹುದು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದವೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು– ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತೈತ್ತಿರೀಯಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮುಂಡಕದಲ್ಲೂ "ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಯತೇ ಪ್ರಾಣಃ" (2-1-3) ಎಂಬ ಮನ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು)– "ಈ ಪಾಠಕ್ರಮವು ಅರ್ಥಕ್ರಮದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ". (ಏಕೆಂದರೆ) "ಗತಾಃ ಕಲಾಃ ಪಂಚದಶ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ (ಕರಣಗಳ) ಲಯುವನ್ನು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳು ಭೌತಿಕವಾದವುಗಳು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ (ಪಂಚ) ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ನಂತರ ಪ್ರಾಣಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರೂ ಸಹ " ಸ ಪ್ರಾಣಮಸೃಜತ" ಎಂಬ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ನಂತರ "ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾದರೋ ಪ್ರಾಣಗಳು ಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅಥ ತು ಅಭೌತಿಕಾನಿ ಕರಣಾನಿ" ("ಇನ್ನು ಕರಣಗಳು ಅಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೋ") (ಸೂ.ಭಾ.2–3–15) ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ವಾಕ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪಂಚೀಕರಣಕ್ಕೂ ಅತಿದೇಶ ಮಾಡಿದರೂ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಾದ ಮುಂದುಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಣದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದು ವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಮಲಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ.

53) ಮುಂಡಕ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿ(ಯನ್ನು ಹೇಳುವ) ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು:–

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು (ವಾಚಕರ) ಮುಂದಿಡುವೆವು. (ಇದನ್ನು) ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ, ನಿಷ್ಣಾತರಾದ ಒರೆಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಇಡುವೆವು). ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮುಂಡಕದಲ್ಲಿ (ಸೃಷ್ಟಿ) ಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ – "(ಸೃಷ್ಟಿಯು) ಈ (ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ) ಕ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಎಗಚೀ ಹಣ್ಣಿನ (ಒಂದು) ಮುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ (ಒಟ್ಟಿಗೆ) ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಅದು ಪಾಠಕ್ರಮಮಾತ್ರ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ವಿರುದ್ಧವೇನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. "ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಯತೇ ಪ್ರಾಣಃ"

(ಮುಂ.2–1–3) ಎಂಬ ಮನ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ವಾಕ್ಯವದು. ಕರಣಗಳು ಅಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ "ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವು ಕರಣಗಳೊಡನೆ ವಿಶೇಷಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ" (ಸೂ.ಭಾ.2–3–15) ಎಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿಂತೀ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಭೂತಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೊದಲು ಕರಣಗಳೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಕರಣಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೊದಲು ಭೂತಗಳೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂಬೀ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಯತೇ" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯವು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಿಷ್ಟನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು) ಆ ವಾಕ್ಯವು ಕರಣಗಳು ಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಭೌತಿಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ನ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. "ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಯತೇ" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯವು ಅಕ್ಷರವು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಾಣವೂ ಅಮನಸ್ಕೂ ಆಗಿದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿದೆ. (ಹೀಗಿರುವಾಗ) ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದಲ್ಲೂ (ಅದಕ್ಕೆ) ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ತಪಸಾ ಚೀಯತೇ" (ಮುಂ. 1–1–8) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ರೀತಿ ಬೇರೊಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರವು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಯೋನಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯವು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ "ಒಂದುವೇಳೆ ಕರಣಗಳು ಭೌತಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ; ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಅಭೌತಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ" (ಸೂ.ಭಾ.2–3–15) ಎಂದು ಕರಣಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕಾಭೌತಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೇ ಬಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯೋದಯವಾದ ಮೇಲೆ (ಅಥವಾ) ಉದಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವಿರುವ ಹಾಗೆ 'ಇರುವ' ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ) ಏನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ – ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕವಾಗಿವೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೌಣವೆಂದಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ-ಪ್ರಾಣೋತ್ಪತ್ತಿಯ (ವಿಚಾರವ)ನ್ನೇ ಆರಂಭಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು

(ಅಲ್ಲಿ) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ (ಮನ ಆದಿಗಳಿಗೆ) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಅನ್ನಾದಿಮಯತ್ವವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇನ್ನು ಗೌಣವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗಲೂ ನಾಮರೂಪವ್ಯಾಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ತೃಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ "ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಕೇಳದೇ ಇದ್ದದ್ದೂ ಕೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೋ" ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ (ಛಾಂ) (ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ತೃಕವಾದದ್ದೆಂದು) ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದೆಂದು (ಸೂ.ಭಾ.2–4–4) ರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು (ಏನಿದೆ ಅದು) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲೂ (ಮನಆದಿಗಳು) ಅನ್ನಮಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಗೌಣವಾದದ್ದು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಒಂದು ವೇಳೆ (ಮನ ಆದಿ)ಗಳು ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನಾದರೋ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಮನ ಆದಿಗಳೂ) ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವಂಥದ್ದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ (ತೀರುತ್ತದೆ) ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಚಿಂತೆಯು ಬಂದಿದೆ. "ಇವನಿಂದ ಪ್ರಾಣನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ", "ಅವನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ (ಸೃಷ್ಟಿ) ಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ "ತಪಸಾ ಚೀಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬ

ಕಾರಣದಿಂದ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ತೋಚಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಣೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ (1) "ತಪಸಾ ಚೀಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದೇ (ಆಧಾರವಾಕ್ಯವು). ಜಗತ್ತನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಮಾಡುವ ಮೂಲಕ – ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಾಗ (ಮುಂಬರುವಂತೆ) – ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೃಷ್ಟ್ಯುನ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲೂ, (ತೈತ್ತಿರಿಯದಲ್ಲೂ) "ಸ ತಪೋಽತಪ್ಯತ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (2) "ತತೋಽನ್ನಮಭಿಜಾಯತೇ" ಎಂದರೆ – ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅನ್ನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬೀಜಶಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಎಂದರ್ಥ. (ಅದು ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದರೆ) ಬಿಡಿಬಿಡಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ "ಆಪ ಏವೇದಮಗ್ರ ಆಸುಃ" (ಬೃ.5–5–1) ಎಂದು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. "ತದ್ಧೇದಂ ತರ್ಹಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಮಾಸೀತ್" (ಬೃ.1–4–7) ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ (ತೈ) "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. (3) "ಅನ್ನಾತ್ ಪ್ರಾಣಃ" ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯದಾದ ಅನ್ನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅವ್ಯಾಕೃತದಿಂದ "ಪ್ರಾಣನು" ಎಂದರೆ ಯಾವಾತನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೋ (ಅವನೇ) ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಪ್ರಧಾನನಾದ್ದರಿಂದ ವಾಯುವು ಸೂತ್ರಾತ್ಮನು ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಈತನೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಿನವನಾದ ಪ್ರಾಣನು, (ಸೃಷ್ಟಿಯ) ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ "ಮಹದ್ಯಕ್ಷಂ ಪ್ರಥಮಜಂ" (ಬೃ.5–4–1) ಮಹದ್ಯಕ್ಷನಾದ ಪ್ರಥಮಜನು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವನೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ(ತೈ) "ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಯೇಷ್ಠಂ" (2–5 ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. (4) ಈ ಪ್ರಾಣನಿಂದ "ಮನಸ್ಸು" (ಉಂಟಾಯಿತು)

(ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ) – ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪರೂಪವಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಅಂತಃಕರಣತತ್ತ್ವವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ತನ್ಮನೋಽಕುರುತ" (ಬೃ. 1–2–1) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಮನೋಮಯಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲೂ "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ" (2–4) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು "ಶ್ರದ್ಧಾ" ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೇ ಇಂದ್ರಿಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಕಿಕರಣಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವಿದೆ. ಮುಂದೆ (ಮುಂಡಕದಲ್ಲಿ) "ಮನಸ್ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಚ" (ಮುಂ. 2–1–3) ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಹೇಳಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ – "ಮುಂಚೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದನು. ಆತನು ತನ್ನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ಆತನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಆ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಇತ್ತು. ಅದು ಯೋಚಿಸಿತು. ಅದು ವಾಕ್ಕನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ?) "ಇಂದ್ರಿಯಂ ಮನಃ" ಎಂದು (ಪ್ರಶ್ನ 6–4) ಇದರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯವೂ ಇದೆ. (5) ಈ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ, "ಸತ್ಯವು" ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳು. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ "ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್" (2–6) ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ "ಪೂಜಿಸಿದ ಅವನಿಗೆ ಅಪ್ಪು ಉಂಟಾಯಿತು" ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಪ್ಪನ್ನು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ "ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು" ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. (ಇಲ್ಲಿ) ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾದರೂ ಅವು ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾದ ಭೂತದ ಗುಣದಿಂದ ಸೇರಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ದ್ವಿಗುಣೋ ವಾಯುಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವು (ಬಂದಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ (ಇದನ್ನು) ಹೇಳಿದೆ– "ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದವರು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡವರಾಗಿ ವಾಯು ಮುಂತಾದವುಗಳದ್ದೇ ಎಂದು ಹಗ್ಗದ ಗುಣವನ್ನು ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ" (ತೈ.ವಾ.2–155). ಇನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ – ಮಹಾಭೂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ

"ಕರ್ಮಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದನು" (ಛಾ.ಭಾ.112)– ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿದೆ ಅದು ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಉಪಾಧಿರೂಪವಾದ ಪಂಚೀಕೃತವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುವ (ಉದ್ದೇಶದಿಂದ) ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳು ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವಂಥವುಗಳೇ ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ(13–5)ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರಸ್ವರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯಾಗಿ ಏನು ಹೇಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. (6) "ಆ ಈ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪಂಚಭೂತದಿಂದ ಅಂಡಕ್ರಮದಿಂದ ಏಳು ಲೋಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ" ಎಂದು (ಮುಂ. 1–1–8) ಭಾಷ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. "ಸತ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (ಬೃ. 5–5–1) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುವ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣವು ಪಂಚೀಕರಣಕ್ಕೂ ಉಪಲಕ್ಷಣ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ "ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ದೇವತೆಗಳನ್ನು" (ಬೃ. 5–5–1) ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ಲೋಕದೇವತೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೂ ಬೇರೆ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ) ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥವು). ಅಂಡೋತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನಾದರೋ "ಅದು ಪೃಥಿವಿಯಾಯಿತು" (ಬೃ. 1–2–2) "ಅದನ್ನು (ಸಂವತ್ಸರ) ಕಾಲದವರೆಗೆ ಧರಿಸಿದ್ದನು" (ಬೃ. 1–2–4) "ಮುಂಚೆ ಇದು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು .... ಆ ಅಂಡವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು" (ಛಾ.3–19–1) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲೂ ಮುಂದೆ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ "ಯಾರು ಅನ್ನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ವಿಚಾರವು ಸಾಕು. (7) ಆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ – ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು(ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು). "ಕರ್ಮದ ಅನುಬಂಧವುಳ್ಳ

ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ" (ಗೀ. 15-2) ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ- ಇಲ್ಲೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ- "ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು" ಎಂದು ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (8) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಮೃತವು - ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದ ಫಲವು (ಎಂದರ್ಥ). ಈ ರೀತಿ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಸೌಮ್ಯನೇ ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನಮಯವಾಗಿದೆ" (ಛಾಂ.6-5-4) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವಾದರೋ ವ್ಯಷ್ಟಿಪಿಂಡದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತ್ರಿವೃತ್ಕೃತವಾದ ಅನ್ನಾದಿಗಳಿಂದ ಬೆಳದದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು (ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ (ಮನಆದಿಗಳು ಅನ್ನಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು) ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಗೌಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು (ನಾವು) ತಿಳಿಸಿದ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬಾಧೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಸಹ "ಅದ್ಭ್ಯಃ ಪೃಥಿವೀ" ಎಂಬವರೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ "ದಿಕ್ಕೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ದೇವನು ಪಂಚಭೂತವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು. ಎಲ್ಲವೂ ನಾನೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಬೆಳೆದವನಾದ ವಿರಾಜನು ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವನು ಸೂತ್ರಾತ್ಮನಾದವನಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿದ್ದರೇ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನು (ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ). ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನ (ರೂಪದವನೆಂಬ) ಗುರುತಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಬಿಟ್ಟೆಬ್ಬಿಸಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ". (ತೈ.ವಾ. 2-158, 159, 160) ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲಾ ವೇದಾನ್ತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದವರಿಗೆ ಹಿಟ್ಟನ್ನರೆಯುವಂತೆ (ವೃಥಾ

ಎಂದೆನಿಸಿದರೂ) ಮಂದಮತಿಯವರಿಗೆ ಅರಿವುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ – ಪ್ರಸಂಗವಶದಿಂದ ಬಂದ ವಿವರಣೆಗೆ ಕ್ಷಮೆ ಇರಲಿ.

54) ಅನ್ನದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು:–

ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಭೂಮಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕದವರೆಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇನ್ನು ಈಗ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅದಕ್ಕಾಗಿ "ಪೃಥಿವ್ಯಾ ಓಷಧಯಃ" ಎಂದು ಓಷಧಿಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓಷಧಿಗಳು ಎಂಬ (ಪದವು) ಮರಬಳ್ಳಿ ಗಿಡಗಂಟೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಪಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಓಷಧಿಯಿಂದ ಅನ್ನವು ಎನ್ನುವಾಗ ಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು (ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). "ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವಂತೆ ಪಶುಪಕ್ಷಿಮೃಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಾದರೋ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

55) ಅನ್ನದಿಂದ ರಸವೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪುರುಷನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು:–

ಆ ಅನ್ನವು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪುರುಷನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ "ರೇತೋರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತಿಂದ ಅನ್ನದಿಂದ ರಸವು, ರಸದಿಂದ ರಕ್ತವು, ಅದರಿಂದ ಮಾಂಸವು, ಮಾಂಸದಿಂದ ಕೊಬ್ಬು, ಆ ಕೊಬ್ಬಿನಿಂದ ಮೂಳೆಗಳು, ಅದರಿಂದ ಮಜ್ಜೆಯು ಆಮೇಲೆ ರೇತಸ್ಸು ಎಂಬೀಕ್ರಮವಾಗಿ ರೇತೋರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡದ್ದರಿಂದ – ಸ್ತ್ರೀಯ ಶೋಣಿತದೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಲಲ ಬುದ್ಬುದವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಲೆ ಕೈಕಾಲುಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ

ಮಾಡಿದ್ದಾದ "ತಿಂದ ಅನ್ನವು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗಿ "ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನಮಯವು, ಆಪೋಮಯವು ಪ್ರಾಣವು, ವಾಕ್ಕು ತೇಜೋಮಯವು" (ಛಾಂ.6–5–1,2,3) ಎಂಬವರೆಗಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂಬುದಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ಶರೀರದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಕೈಕಾಲು ಮುಂತಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನೇ ಆದ ಪುರುಷನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೋ ಕೋಶಗಳ ಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಎಂಬುದು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವ ರೇತೋಬೀಜವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಅದು "ಶರೀರದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಗಗಳಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಉಂಟಾಯಿತು" (ಐತ.2–1) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಪುರುಷಾಕಾರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾದ ಆ ಸಾರರೂಪವು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವರೆಲ್ಲರೂ ಪುರುಷಾಕಾರವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವರು. ಈ ನಿಯಮವು ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ತಿರ್ಯಕ್ಪ್ರಾಣಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸರ್ವಜಾತಿಷು" ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದರೂ, ಆಯಾ ಅನ್ನ ವಿಶೇಷದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವ ತಂದೆಯ ಅಂಗದಿಂದ ಭಾವಿತವಾದ (ರೇತಸ್ಸಿನಿಂದ) ಹುಟ್ಟಿರುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಆಕಾರದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಚರಾಚರಶರೀರದ ಜನನಮರಣಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಸಾಯುತ್ತದೆ ಎಂಬೀರೀತಿಯದಾದ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಗೌಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರವಿರುತ್ತದೆ, (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) – ಗಡಿಗೆಯ ಹುಟ್ಟುನಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾಶದ ಹುಟ್ಟುನಾಶಗಳ ವ್ಯಪದೇಶದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲೂ (ತೋರುವ) ಮರಣ ಹುಟ್ಟು ಹೋಗುವಿಕೆ ಬರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ" (ಗೌ.ಕಾ.3-9).

56) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾಗಿ ಆಗಿರುವುದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ:-

"ಅನ್ನಾತ್ ಪುರುಷಃ" ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು ಎಂದು - ಮನುಷ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಪುರುಷನೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ - ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ, ಬೇರೆಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಅನ್ವಾರಂಭದಿಂದ "ಸ ವಾ ಏಷಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಅವನು" ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಆತನು (ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ). "ವೈ" ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿರುವ ನಿಪಾತ. ಯಾವ ಮೂಲಕಾರಣನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತ್ತೋ ಆತನೇ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಅನ್ನರಸಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪಂಚಕೋಶಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಇದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಶಿರಃ ಪಕ್ಷಾದಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪದ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ - "ಸ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಮೂಲನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅದರ ನೆನಪಿಗಾಗಿ "ವೈ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಈತನು) ಕೋಶರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಏಷಃ ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ) ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪಂಚಕೋಶತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ! ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ಮರುಕ ಪಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ" (ತೈ.ವಾ.2-249,250) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

57) ಪುರುಷನನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು:-

ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಅನ್ನರಸವಿಕಾರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರ ಜನನಮರಣಾದಿವ್ಯವಹಾರವೂ ಗೌಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಘಟಾಕಾಶದ ಜನನಮರಣವ್ಯವಹಾರದಂತೆಯೇ (ಇವರಿಗೆ ಇರುವುದು). ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಂಶದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವ ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಕಂಡು "ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ? ಎಂದು (ಪೂ.ಪ.) "ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ" ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವು. ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಏನು? ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗಿ "ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರವು" ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವು. ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಬಲ್ಲವರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು "ಪುರುಷ ಏವ" (ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ) ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಅಪರ್ಯುದಸ್ತತ್ವಾತ್" ಎಂಬ ಪದವಾದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಅರ್ಥೀ ವಿದ್ವಾನ್ ಸಮರ್ಥಃ" ಎಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ (ಮೂರು ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ) ಪಾಠವಿದೆ. ಅದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪಾಠವನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿದ್ದರೂ (ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ) ಶಕ್ತತ್ವಾದಿಕಾರಣವಿರುವುದರಿಂದ (ಆ) ಮನುಷ್ಯರನ್ನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಶ್ವಾದಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿಲ್ಲದವರಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರೆಂದಾಗಲೀ ಆ ಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವರೆಂದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ (ಇದೇ) ಅಭಿಪ್ರಾಯುವು. ವೇದಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವೂ ತ್ರೈವರ್ಣಿಕರಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಅಪರ್ಯುದಸ್ತತ್ವಾತ್" (ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂದ್ರನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹನು"

(ತೈ.ಸಂ.7-1-1-6) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೂ, ಉಪನಯನವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಹೊರೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. (ಇಷ್ಟಾದರೂ) ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೋಲನ್ನು ಹಿಡಿದು (ಬರಕೂಡದೆಂದು) ತಡೆಗಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಪುರುಷನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು ಎಂದು ವಿಶೇಷವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇನೋ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮಾತ್ರ ಪುರುಷನಿಗೇ (ಇರುವುದು) ಎಂಬೀ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಪುರುಷೇ ತ್ವೇವಾವಿಸ್ತರಾಮಾತ್ಮಾ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೇತನಾಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲಾ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆತನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರೀ ಇರುವಿಕೆ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಿಡಮರ ಬಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರಸವನ್ನು ಸುರಿಸುವ ಗುರುತಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ರಸವು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಎರಡು ಗುರುತಿನಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಆವಿರ್ಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವುಳ್ಳವರಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೋರುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ತಿಳಿದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ, ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿದು ನೋಡುವುದು, ಹೊರಗಿನದನ್ನು ಗುರುತು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಶಾಸ್ತ್ರಸಹಾಯದಿಂದ ಇಹಲೋಕಪರಲೋಕಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದರೋ ಬರೀ ಹಸಿವುಬಾಯಾರಿಕೆಗಳೆಂಬ ವೇದನಾನುಭವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿಯೇ ತತ್ಕಾಲ ಫಲವುಳ್ಳ ಲೌಕಿಕಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡುಗುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ವಿವೇಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿಲ್ಲ ಇನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ? ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ

ಪುರುಷರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ಸ ಹಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಪುರುಷನೇ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯೋ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಸೇರಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

58) ಶರೀರಕ್ಕೆ ಶಿರಃ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವು:-

ತಿಳಿಯುವವನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಲು (ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ) ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ಅವನ ಆತ್ಮವೆಂದು ತೋರಿಸಿರಿ. ಈ ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಏನು? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು "ತಸ್ಯ ಚ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಅನ್ತಃ ಪ್ರವೇಶಯನ್" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದುತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ನಿಜ, ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದಿದೆ. ಆದರೂ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೊರಗಿನ ಅನಾತ್ಮವಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ (ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ). ಹೊರಗಡೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದು (ಬೇರೂರಿದ) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಆಕಾರವಿಶೇಷದಲ್ಲೇ ಬಹಳಕಾಲದಿಂದ ಅಭಿಮಾನಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ನಿರಾಕಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಬಹಳಕಾಲದಿಂದ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲೇ ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಅದನ್ನು) ಒಮ್ಮೆಗೇ ನಿರಾಲಂಬವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾದ ವಿಷಯಿಂಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ ತಲೆ ಕೈ ಮುಂತಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ದೇಹವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹೊರಗಿನ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ವಿಷಯದಿಂದ

ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿ ನಿರಾಲಂಬನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿ ಕಲ್ಪನಾಯಾಸವು ವ್ಯರ್ಥವೇನಲ್ಲ. ಶರೀರವನ್ನಾಗಲೀ ಅದರೊಳಗಿರುವ ಇನ್ನಾವುದಾನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಾದರೆ ಅದೂ (ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದೆಂದಾಗಿ) ಆಲಂಬನೆಯೇ, ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆಕಾರವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದೇ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮವಾದ(ದ್ದೆಂಬುದಿದ್ದನ್ನು) ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ತರಹದ ಆಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ನೂರು ಸಲ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರಾಲಂಬನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ನಿರಾಕಾರವಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗಾದಿತೋ ನಾವರಿಯೆವು, ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ (ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ದೃಷ್ಟಶರೀರಾತ್ಮ........" ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದಾದ ದೇಹಾದಿಗಳು ಒಳ ಒಳಗಿರುವ ಅದದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ–ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಂಡಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ–ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ (ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾ ಇಳಿಸುತ್ತಾ (ಹೇಳುವುದು) ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಆಲಂಬನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು (ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ) ಆಲಂಬನದ ಭಾವನಾಭ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಪರಮ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ (ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿಲ್ಲ). ಹೀಗೆ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವೋಪಧಿಯುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗಿ, ಅನಂತರ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಆ ವಿಜ್ಞಾನಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. "ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರನು" ಎಂಬ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ. ಹೇಗೆ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರನು ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ,

ಮೊದಲು ಬಹಳ ಕೊಂಬೆಯಿರುವ ಮರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆ ಮೇಲೆ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಅನಂತರ "ಈ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ (ಇರುವ) ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಣಿರಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ ಬಿದಿಗೆ ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವವನು, ಮೊದಲು ತೋರಿಸಿದ ಮರವನ್ನೂ ಕೊಂಬೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿ ದವನಾಗಿದ್ದರೂ (ಆಮೇಲೆ) ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನೂ ದಾಟಿ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ (ತನ್ನ) ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹರಡಿ ಕೊಂಬೆಯ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲದ್ದೇ ಆದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಪೂರ್ವಕ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ಅನ್ನರಸಮಯಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಆಮೇಲೆ "ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

59) ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡುವುದು:–

"ಅವನಿಗೆ ಇದೇ ತಲೆಯು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. (ಆದರೂ) ಮುಂದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೋ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶನದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ಅಶಿರಸಾಂ ಶಿರಸ್ತ್ವದರ್ಶನಾತ್" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಶಿರಸ್ತ್ವದರ್ಶನಾತ್" ಎಂದರೆ ತಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಲತೋಳು ಎಡತೋಳುಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷವೆಂದರಿಯಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. "ಇದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ರೂಪಕವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ." ಈ ಅನ್ನರಸಮಯನ ಶಿರಃಪಕ್ಷಪುಚ್ಛಾದಿ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಎಂದರೆ ಇದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳಿಗೆ ರೂಪಕಸಿದ್ಧಿಯು. ಎಂದರೆ

ಶಿರಃಪಕ್ಷಾದಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂದರ್ಥ. ಅದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು "ಮೂಷಾನಿಷಿಕ್ತದ್ರುತ......" (ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು). ಹೇಗೆ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದು ಕರಗಿದ ತಾಮ್ರವನ್ನು ಮೂಸೆಯೊಳಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಮೂಸೆಯ (ಅಚ್ಚಿನ) ಆಕಾರವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತದೋ, ಮತ್ತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದಾಗ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಅಚ್ಚಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಅದರ ಆಕಾರವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣನೂ (ಸ್ವತಃ) ನಿರಾಕಾರನಾಗಿದ್ದು ದೇಹದೊಳಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ ದೇಹಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಯೇ "ಪ್ರಾಣನೇ ತಲೆಯು" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ರೂಪಕದ ಕಲ್ಪನೆಯು. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಮನೋಮಯನ ಅವಯವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ) ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

60) ಮನ್ತ್ರವು ಅನ್ನಮಯಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು:-

ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಅನ್ನಮಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಮನ್ತ್ರವನ್ನು "ತದಪ್ಯೇಷಃ......" ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯವು ಇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು "ಅದರಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ". "ಅನ್ನಾದ್ವೈ ಪ್ರಜಾಃ" ಎಂಬ ಮನ್ತ್ರವು ಅನ್ನರಸಮಯಪರವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನಪ್ರಶಂಸೆಯು ಅನ್ನಮಯನ ಪ್ರಶಂಸೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಅಲ್ಲ, (ಈ ಅನ್ನಮಯವು) ಅನ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಆ ಅನ್ನದಲ್ಲೇ ಅಡಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಅದಕ್ಕೆ ಕೀಳುತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ್ತ್ರದ ಅನ್ನಪ್ರಶಂಸೆಯಿಂದಲೇ ಅನ್ನಮಯನಪ್ರಶಂಸೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳ ಅನ್ನದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ವಂಶವುಳ್ಳದೆಂದಾಗುವುದು ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದು. (ಆದರೆ) ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರಿಂದ ಏನೂ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಏನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನಮಯದಿಂದ

ಹಿಂತಿರುಗಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಿಳಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೇಗೆ (ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ?) (ಎಂದರೆ) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ನವೆಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿ ಪಂಚಭೂತರೂಪವಾದ ವಿರಾಡುಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಹಿಂದೆ–ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನಂತರ ಅಂಡೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ – ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. “ಆ ಈ ಪುರುಷನು ಅನ್ನರಸಮಯನು” ಎಂದು ಏನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿತ್ತು, ಅದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಾತ್ಮನಾಗಿ ಇರುವ ಸತ್ತಿನಿಂದಲೇ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನ್ನರಸಮಯತ್ವವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ವಿರಾಜನೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಅಭೇದವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೆ ಅಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶೇಷವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮನ್ತ್ರವು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

61) ಅನ್ನಮಯನು ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನನೆಂಬುದರ ವರ್ಣನೆ:–

ಆ ಇದನ್ನು ಮನ್ತ್ರಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವಂತೆ “ಅನ್ನಾತ್ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ” ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನದಿಂದ ಎಂದರೆ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನ ಸ್ಥೂಲೋಪಾಧಿಯ ಏಕದೇಶವಾದ, ಭೂತಗಳಿಗೆ ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ತೋರಿಬಂದ ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇದನ್ನು “ವೈ” ಎಂಬುದು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮವಾದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ? ಯಾಃ ಕಾಶ್ಚ........ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವಾದರೋ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅನ್ನಮಯಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಅತಿದೇಶಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಬರೀ ಅನ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೆ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವುದು ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ, ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅನ್ನವನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬದುಕಿನ ರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಅನ್ನದಲ್ಲೇ ಅಡಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಅನ್ನವು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಕೇಳಿ "ಕಸ್ಮಾದಿತಿ"? "ಅನ್ನಂ ಹಿ" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ವಿರಾಡ್ರೂಪವಾದ ಅನ್ನವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅನ್ನಮಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವು, ಹಾಗೂ "ಸ ವೈ ಶರೀರೀ ಪ್ರಥಮಃ" ಆತನೇ ಅಲ್ಲವೇ ಪ್ರಥಮ ಶರೀರಿಯು ಎಂಬ ಪುರಾಣ(?) ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಯೇಷ್ಠವು. ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿದ್ದು, ಅನ್ನದಲ್ಲೇ ಲಯವಾಗುವರೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅನ್ನವೇ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು, ಆ ಅನ್ನವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ವಿರಾಜನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು, ಅನ್ನಮಯಪುರುಷನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಹೀಗಾದರೆ ಅನ್ನಮಯನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಏನೂ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೇ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ – "ಅಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಪಿಂಡಾತ್ಮವು ವಿರಾಡಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಾಗಿ ಗಡಿಗೆಯು ಒಡೆದರೆ ಅದರೊಳಗಿನ ದೀಪವು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಾಣವು ವಾಯುರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ.2-254). ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಆಧಿದೈವಿಕದೊಡನೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ತನ್ನ ದೇಹದಷ್ಟೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೊನೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನು

ಕಂಡರೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ವೇದಾನ್ತದರ್ಶನವೂ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ಸಹ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಾರಣರೂಪವಾದವುಗಳೆಂದಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದವರೆಗೂ ಆಗಬೇಕು. ಹೀಗಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ.2–268). ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಅನ್ನಮಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿರುವ, ವಾಯ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಸಹ (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಹಾಗಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಂತವಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾರ್ತಿಕದ ಅರ್ಥವು.

62) ಇಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕ (ವೆಂಬ) ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವಿಚಾರವೂ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು :–

ಹೀಗೆ (ಅನ್ನಮಯನು) ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿದ ಶಿರಆದಿ (ಗಳುಂಟೋ) ಅದನ್ನು ವಿರಾಡಾತ್ಮನಿಗೂ ಅತಿದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಪುರುಷರೂಪದವನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದನು" (ಬೃ. 4–1) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವನಿಗೂ ಶಿರಃಪಾಣ್ಯಾದಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪುರುಷರೂಪತ್ವಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬರೀ ಪ್ರಾಣಮಯನೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ವಿರಾಡುಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಾಗಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಾರರ ಮತ. ''ಶಿರಆದಿಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರುವುದಾದರೋ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದು) ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನಸರೂಪವಾದ ಅರಿವನ್ನೇ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಿರಸ್ಸು – ತಲೆಯು, ಭುಜಗಳು– ಪಕ್ಷಗಳು, ಶರೀರದ ಮಧ್ಯಭಾಗವು – ಆತ್ಮವು, ಉಳಿದ ಭಾಗವು

ಪುಚ್ಛವೆಂದು ಚೈತನ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು" (ತೈ.ವಾ. 2-242,243). ಆದರೆ ಅವರ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪುಷ್ಟಗೊಂಡ ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಧೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮನ್ದಮತಿಯಾದ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಇದೇ ತಲೆಯು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಲೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳಿಗೂ ತಲೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಆ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು "ಇದೇ ತಲೆಯು" ಎಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪುರುಷತಂತ್ರವಾದ ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ (ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು) ಮಹಾವೇದಾನ್ತಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪೂಜ್ಯರಾದ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ವಸ್ತುತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ (ಒಂದಾನೊಂದು) ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಶೇಷವನ್ನು (ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದಿನ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿದೆ- "ಹೀಗೆ ಉಪಾಸಕನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಅರಿವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಳಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ವಾ 2-244). ಎಂಬುದಾಗಿ ದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ದೇಹಪಾತವಾದನಂತರ ಆಗುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದ (ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಲ್ಲೂ) ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಕು. ಏನೇ ಆಗಲೀ ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

63) ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವು ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣೆಯು :-

ಕೆಲವರು ಇಲ್ಲಿ (ಏನನ್ನು) ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ- ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಮುಂದಿನ (ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ) ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಹೊರಗಿನ

ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ (ಗ್ರಂಥವು) ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ವಾಕ್ಯಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ "ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಾಗಿ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವುದರಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅರ್ಥವಾದವೇ (ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. "ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ" (26 ಭಾಭಾ) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಭೇದಪ್ರಸಂಗವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಬಾಧಕವೆನ್ನಬಾರದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಮಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಬಂದೊದಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲಿ; ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಒದಗಿಬಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ವಾಕ್ಯಭೇದಪ್ರಸಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇಲ್ಲೇ ಅವಾಂತರಭೇದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲಾದರೋ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ (ಎಂದಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು), (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ) ಆದಿತ್ಯಪುರುಷೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಜಾತಶತ್ರುವು ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲೇನೂ ಬಾಧಕವನ್ನು ಕಾಣೆವು. ಇಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಉಪಾಸನೋಪದೇಶವನ್ನು (ಕುರಿತು) ಆಯಾಗುಣವುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗುಂಪಿನಲ್ಲೇ (ನಾನೆಂಬ) ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಿಗೆ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನೇ

ಮೊದಲಾದ ಆಧಿದೈವಿಕದೊಡನೆ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದರಿಂದ (ಆ ಉಪಾಸನೆಯು) ಸತ್ಯಾನಂತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವೆವು. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ– "ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗುರುತು ಏನಾದರೂ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂದೇಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ (ಶ್ರುತಿಯು) ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಬಂದೊದಗಿದ್ದಾದ ಉಪಾಸನೆಯ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು– ನಾಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ – ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಂದೊದಗಿದ್ದನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ" (ತೈ.ವಾ. 2–245,246,247). ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ "ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಪ್ರಜೆಗಳು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯದರಿವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಮಾಡುವ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

64) ಅನ್ನವು ಸರ್ವೌಷಧ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನದಾಗಿದೆ :–

(ಈಗ) ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸೋಣ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಆ ದೇಹವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಪೋಷಿಸುವುದು ಮುಂತಾದದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಯುಕ್ತವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ "ಯಸ್ಮಾಚ್ಚ...." ಎಂದು. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೀಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹದ ಸುಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ

ಅನ್ನವನ್ನು ಸರ್ವೌಷಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿಯು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸುಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಓಷವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಓಷವನ್ನು (ಸುಡುವಿಕೆಯನ್ನು) ಕುಡಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ, ಅಡಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನವು ಓಷಧವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ಸರ್ವೌಷಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥವು.

65) ಅನ್ನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದವರಿಗೆ (ಆಗುವ) ಫಲವು :-

ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ವಿರಾಜನೊಡನೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಫಲವನ್ನು "ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮವಿದಃ ಫಲಮುಚ್ಯತೇ" ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರಾಡನ್ನೋಪಾಸಕನಿಗೆ (ಈ ಫಲ)ವೆಂದರ್ಥವು. ವಿರಾಜನೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಯಾವುದು ಅನ್ನವೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಉಪಾಸಕನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಶಂಸೆಯು. ಯಾರು ಹೀಗೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮನನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ನಾನು ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮರೂಪದವನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ಪ್ರೇಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಡಬಿಡದೇ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ವಿರಾಡ್ರೂಪವನ್ನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ವಿರಾಡ್ರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದವರಾಗಿ ಅವನಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡ ಯಾವನಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನಸ್ವರೂಪನಾಗುವದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ದೃಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಫಲವಾದ ಸರ್ವಾನ್ನಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಎಂದರೆ ತಾನು ತಿನ್ನುವಂಥದ್ದಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ (ಪ್ರಕಾರದ) ಅನ್ನದ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನಕ್ಕೂ ದೇವನಾದ (ವಿರಾಜನನ್ನು) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಅನ್ನದ ದಾರಿದ್ರ್ಯವೆಂಬುದಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಅದ್ಯತೇ, ಅತ್ತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು (ಮಾಡಿರುವುದು) ಆ ಗುಣವನ್ನುಳ್ಳ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ

ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ (ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ). 'ವಿರಾಜನು ಅನ್ನನು'? 'ಆ ಈ ವಿರಾಜವು ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವಂಥದ್ದು' (ಛಾಂ.4-3-8), ಎಂದು "ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿನ್ನುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಅದಿತಿಯ ಅದಿತಿತ್ವವು" (ಬೃ. 1-2-5) ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ (ಬಲದಿಂದ) ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ತಿನ್ನಲ್ಪಡುವವನು ತಿನ್ನುವವನು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಗುಣವನ್ನುಳ್ಳ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಧಾನನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲರೂ ತಿನ್ನಬೇಕಾದವನೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವವನಾದ್ದರಿಂದ (ಎಲ್ಲವನ್ನೂ) ತಿನ್ನುವವನೂ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ.

66) ಅನ್ನಮಯಕೋಶದ ಉಪಸಂಹಾರ :-

"ಇತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೊದಲನೆಯ ಕೋಶವು ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡದ್ದರ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇತಿಶಬ್ದವು ಶ್ಲೋಕವು ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ಶ್ಲೋಕವು ಮೊದಲನೆಯ ಕೋಶದ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕೋಶಸಮಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಸರ್ವವೂ) ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

67) ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಬಂಧವು :-

ಪುರುಷನು ತೀರಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತನು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ನಮಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅದರಿಂದ) ಎಬ್ಬಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅನ್ನವನ್ನು (ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು) ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನು ಈತನಿಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತಿಯು (ಇನ್ನೂ) ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೇಶವೂ ಸಹ ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನದನ್ನು

ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆ ಆತ್ಮಭಾವರೂಪದಿಂದ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ). ಮನೋಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೋ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದಾದ ಆತ್ಮಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಈ ಅನ್ನಮಯನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ (ಕೋಶಗಳು) ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮತರವಾಗಿ ತೋರುವವರಾದರೂ ಆಯಾ ಧರ್ಮ, (ಗುಣ) ವಿಶೇಷದೊಡನೆ ಕೂಡಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರ್ಹರು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತಾದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆತ್ಮನ ಕೋಶಗಳೇ, ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮರಲ್ಲ. ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು (ಅವಕ್ಕೆ) ಸಮಾನವಾದರೂ ಮುಂದುಮುಂದಿನದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಕಾಣುವವರಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ "ಅನ್ನಮಯಾದಿಭ್ಯಃ........ ಆನಂದಮಯಾನ್ತೇಭ್ಯಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದವುಗಳೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣಮಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ (ಮುಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವ-ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾದ) ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಸಮಾನಸಮಯದಲ್ಲೇ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಮಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯರೂಪವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆದರೂ ಸ್ವಪ್ನದೊಳಗೆ ತೋರಿದ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎದ್ದಪುರುಷನಿಗೆ ಅದರೊಳಗಿರುವದೂ ಸ್ವಪ್ನವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರವೆಂತಲೂ ಸತ್ಯವೆಂತಲೂ ತೋರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಾಧೆಯಾಗುತ್ತದೋ (ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ) ಸತ್ಯವೆಂತಲೇ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಎಚ್ಚರವು (ಅಥವಾ ಆಯಾ ಮುಂದಿನ ಕೋಶವು) ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಬಾಧೆಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಲ್ಲಾ) ಕೋಶಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ

ಒಳಒಳಗಿನ ಕೋಶದಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಮಯಕೋಶದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಬಾಧೆಯಾದರೂ ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲೂ, ಅಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಯಾದರೆ ಮನೋಮಯನಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ (ಆತ್ಮತ್ವ) ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಲ್ಲಿ (ಇದೆ ಎಂಬ) ಹಟವು ಅನುವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ (ಮುಂದಿನ) ದಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದರ (ಆತ್ಮತ್ವದ) ಅಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೋಶವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ "ಅನೇಕತುಷಕೋದ್ರವ......" ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಕೋದ್ರವ" ಎಂದರೆ ಸಣ್ಣದಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧಾನ್ಯವು, ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಲ ಕುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ (ಅದರ) ಹೊಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಒಳಗಿನ ಕಾಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ (ಅದರ ಮೇಲೆ) ಹೊಟ್ಟುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾಳುಗಳು ಕಾಣುವವರೆಗೂ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಕುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಕೋಶರಹಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನೇಕ ಹೊಟ್ಟಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೂರಿದ ದಟ್ಟವಾದ ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಅನೇಕ ಕೋಶ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ (ಆತ್ಮನು) ಆವೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು). ಆದ್ದರಿಂದ "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್ ಅನ್ನರಸಮಯಾತ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಶ್ರುತಿಯು ಒಳಒಳಗಿನ ಕೋಶದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆರಂಭಮಾಡುತ್ತದೆ.

68) ಅನ್ನರಸಮಯನು ಪ್ರಾಣಮಯನಿಂದ ತುಂಬಿರುವುದು :–

"ತಸ್ಮಾತ್ ಏತಸ್ಮಾತ್ ಅನ್ನರಸಮಯಾತ್" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು– ವಿರಾಜನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನೆಂದು ತೋರಿಸಿದವನಾದ, "ವೈ" ಎಂಬ (ನಿಪಾತದಿಂದ) ಸ್ಮರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾದ ಈ ಶಿರಃಪಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನೆಂಬುದಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಿಂಡರೂಪನಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವ ಅನ್ನರಸಮಯನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯವನಾದ ಅವನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವವನಾದ,

ಅವನಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತನಾದ ಆತ್ಮನು, (ಯಾರು? ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಮಯನು) ಆ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಆ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಅನ್ನರಸಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ (ಕೋಶದಲ್ಲೂ) ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಇರುವುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದಾದದ್ದೆಂದು (ಹಿಂದೆಯೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ (ಕ್ಷಣ)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಆಗಲೇ ಅನ್ನರಸಮಯಾತ್ಮನು ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮುಂದಕ್ಕೂ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ "ವಾಯುವು ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಬಾಕಿ ಭೂತಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಾಯುವೇ ಹೆಚ್ಚಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಹೇಗೆ ಅನ್ನಮಯನಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀ (ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದೋ ಹಾಗೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ವಾಯುವಿನ ವಿಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳಿದೆ–"ವಾಯುವೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮನಾಗಿ ಐದು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡವನು ಪ್ರಾಣನು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ" (ಸೂ.ಭಾ. 2–4–9). ಈ (ಪ್ರಾಣಮಯನು) ಅನ್ನಮಯನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದವನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳುವುದು (ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು) ಕುದುರೆ ಎಮ್ಮೆಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಷ್ಟೆ! ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲಾದರೋ (ಈ) ಎಲ್ಲಾ ಕೋಶಗಳಿಗೂ– ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗದ ರೂಪದಿಂದ ಐಕ್ಯವಿರುವಂತೆ–ಐಕ್ಯವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೃದ್ಧರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು– "ಇದು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ನಾನಾ ಆಗಿಲ್ಲ ತನ್ನರೂಪದಿಂದಲೂ ಹೇಗೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ" (ಗೌ.ಕಾ. 2–34). "ಒಳಗೆ ಇರುವನು" (ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು) ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದ 'ಒಳಗೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದು), ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿದೆ ಎಂದು

ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆಯಲ್ಲವೇ? (ಏಕೆಂದರೆ) ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ತಡೆಗಟ್ಟಬೇಕೆಂದು "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಮುಂದಿನದನ್ನು) ಆತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮರುಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಪಡಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಯೋಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದ (ಕೋಶದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ) ಗ್ರಂಥಸಂಬಂಧದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ನೇಹ - ಭಾವದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ನೆಪದಿಂದ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಮನೋಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವು.

"ಆ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಂದ ಈ ಅನ್ನರಸಮಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ." ಅಲ್ಲಿ "ದೃತಿಯು (ತಿದಿಯು) ವಾಯುವಿನಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ" ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು. ಹೇಗೆ ವಾಯು ಯಾವಾಗಲೂ ದೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಎಲ್ಲಾ ಜಾಗದಲ್ಲೂ ತುಂಬಿರುತ್ತದೋ, (ಅದನ್ನು) ಕಮ್ಮಾರನು ಅಮಿಕಿ(ಒತ್ತಿ)ದಾಗ ಅದು ಉಸಿರಾಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅನ್ನಮಯನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಪ್ರಾಣನಿಂದ ತುಂಬಿಯೇ ಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಃ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಿದಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಚರ್ಮದ ಸ್ಥಳವು ಏನಿದೆ ಅಲ್ಲಿ ವಾಯುವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣಸಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಿನ ಗೊಂಬೆಯು ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಹೇಗೋ, ಅಥವಾ ಹಾವು ಹಗ್ಗದಿಂದ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನ್ನಮಯನು

ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಚೇಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅನ್ನಮಯಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಯಾವದೊಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ (ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ) ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದರೋ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ– ತಿದಿಯು ವಾಯುವಿನಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ– ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವು (ಬಂದಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ) ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ "ಅನ್ನಮಯನ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈ ಪ್ರಾಣಮಯನೂ ಪುರುಷಾಕಾರನು" ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಾಯುವು ತಿದಿಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಂತೆ ಆಗುತ್ತಾನೋ, ಹಾಗೆ ಪ್ರಾಣಮಯನೂ ಅನ್ನರಸಮಯನ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪುರುಷಾಕಾರನಂತಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಸ್ವತಃ ಆಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಮಾದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮನೋಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು "ಏವಂ ಪೂರ್ವಸ್ಯ ಪೂರ್ವಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಮುಂದುಮುಂದಿನದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಅರ್ಥದಿಂದಲಾದರೋ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದು ಅದದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿರುವ ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ) ಅನ್ನಮಯನು ಮುಂದಿನ ನಾಲ್ಕುಕೋಶಗಳಿಂದಲೂ, ಪ್ರಾಣಮಯನು ಮೂರರಿಂದಲೂ, ಮನೋಮಯನು ಎರಡರಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಾದರೋ ಆನಂದಮಯನೊಬ್ಬನಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕೋಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು.

69) ಪ್ರಾಣಮಯನು ಪುರುಷಾಕಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದರ ಹೊಂದಿಸುವಿಕೆ :–

ಮೂರ್ತನಾದ ಅನ್ನಮಯನ ಶಿರಃಪಕ್ಷಾದಿಕಲ್ಪನೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತನಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು "ಕಥಂ

ಪುನರಸ್ಯ ಪುರಷವಿಧತಾ"? ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ತಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಮಯಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದೇ ಉತ್ತರವು. ಪ್ರಾಣನ ಐದು ವೃತ್ತಿಗಳೇ ತಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು (ನಿಜವಾಗಿ) ಅವನಿಗೆ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯುವಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಪ್ರಾಣವೃತ್ತಿಯು ತಲೆಯ ಭಾಗವೇ, ವ್ಯಾನವೃತ್ತಿಯು ಬಲಗಡೆಯ ತೋಳೇ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ವಿಚಾರವು) ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸರ್ವತ್ರ ವಚನಾದೇವ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಮಯನಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಏಕಾಗ್ರತೆ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದರ್ಥವು. "ಆಕಾಶ ಆತ್ಮಾ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಆಕಾಶಶಬ್ದದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು" ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಚಿಕೆಯು ಕೂಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷರು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲೂ. (ಆಕಾಶ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಪ್ರಕರಣವೇ ಎಂಬುದನ್ನು "ಪ್ರಾಣವೃತ್ತ್ಯಧಿಕಾರಾತ್" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ "ಪೃಥಿವೀ ದೇವತೆಯು" ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಅದೇನು ಪ್ರಾಣಮಯನ ಅಯವವೇನಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಸ್ಯ........." (ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ). ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪುಚ್ಛತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಇದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೋ "ಆ ಈ (ಪೃಥಿವಿಯು) ಪುರುಷನ ಅಪಾನವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು" (ಪ್ರ. 3–8) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಪಾನವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುತ್ತಾ ಶರೀರದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಉಪಕಾರಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೃತ್ತಿವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಥರ್ವವೇದದ (ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ) ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

70) ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ವಾಯುವಿನೊಡನೆ ಅಭೇದವು :-

ಇಲ್ಲೂ "ತದಪ್ಯೇಷಃ ಶ್ಲೋಕಃ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯವು) ಪ್ರಾಣಮಯನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ತಸ್ಮಿನ್ನೇವಾರ್ಥೇ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಗ್ನ್ಯಾದಿಗಳು ವಾಯ್ವಾತ್ಮನನ್ನನುಸರಿಸಿ "ಅದರ ಸ್ವರೂಪದವರೇ ಆಗಿ ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ". ಈ ವಿಚಾರವು "ಆತನನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ" (ಕಾಠಕ. 2-1-9) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಆಗ ಇವರು ಯಾವುದನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನೇ ಈಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ (ಬೃ.1-5-23) ಎಂದಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಾಣನನ್ನನುಸರಿಸಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನನ್ನನುಸರಿಸಿ ಚೇಷ್ಟೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದೂ(ಭಾಷ್ಯದ) 'ವಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮತ್ತು' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ಅವನು ಹೇಗೆ ಈ ಪ್ರಾಣಗಳಿಗೆ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ) ಮಧ್ಯಮಪ್ರಾಣನೋ ಇದೇರೀತಿ ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಾಯುವು" (ಬೃ. 1-6-22) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಧಿದೈವತವಾಗಿಯೂ (ಹೇಳಿದೆ). ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯವು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. "ಮನುಷ್ಯರೂ ಪಶುಗಳೂ" ಎಂದು ವಾಕ್ಯಶೇಷವಿರುವುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರೂ ಮತ್ತು ಪಶುಗಳೆಂಬ ಪ್ರಜೆಗಳು ಪ್ರಾಣನನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಇನ್ನು ಈ ಪ್ರಜೆಗಳು ಬದುಕುತ್ತಾರೆ" (ಪ್ರಶ್ನ. 2-10) ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಅಧಿದೈವತವಾಗಿ ವಾಯುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

71) "ತೇನೈಷ ಪೂರ್ಣಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವು :-

ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಂದ ಅನ್ನಮಯನು ಪೂರ್ಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಏನು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಅತಶ್ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನಮಯನು ಮೂರ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ

ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅವನೂ (ಸರ್ವ) ಸಾಧಾರಣನೇ ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಮಯನಾದರೋ ಆಯಾ ಪಿಂಡವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪುರುಷಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬಲುತಟ್ಟನೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಸಾಧಾರಣನಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಂದಲೂ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಅಪಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ "ಮತ್ತು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. "ನಾನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನೆಂತಲೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಪಿಂಡಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆಂತಲೂ" ಯಾರಿಗೂ ಹೀಗೆ (ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಿಂಡರೂಪವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗುಂಪಿನ ರೂಪದವನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಪಿಂಡವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದವನಾದ ಪ್ರಾಣನಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹಮಾತ್ರಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ (ಅಪಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕೋಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡವರಾದ ಮನೋಮಯ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾನಂದಮಯರಿಂದಲೂ ಅದದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮುಂದು ಮುಂದಿನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಮತಿಯುಂಟಾದಾಗ) ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನಕೋಶದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಯಾವಾಗ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತದೋ ಆಗ ಅಲ್ಲೇ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಕೋಶವೇ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ "ಯಥಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೇನ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಎಂದರೆ) ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಎಂದರ್ಥ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂಥದ್ದು? ಎಂದರೆ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ– ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವ ಕೋಶಗಳು ತೋರುವ ತಮ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳ ವಿಕಾರವಾಗಿ,

ಪರಸ್ಪರ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ, ಸುಳ್ಳಾದವುಗಳಾಗಿ ಮತ್ತು ಜಡರೂಪದವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಆಗಂತುಕ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಭೂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯಾವೇಷದಿಂದಲೇ ಕೋಶಗಳಿದ್ದು (ಅವು) ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿ ನಿತ್ಯನಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಶಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಾಗಿತೋರುತ್ತಾನೆ. ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪವು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ನಿಜವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥವು.

72) ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯ ಫಲವು :–

"ಪ್ರಾಣಂ ದೇವಾ ಅನು ಪ್ರಾಣನ್ತೀತ್ಯುಕ್ತಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. "ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ) ಯಾವಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಣನು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಆಯುಸ್ಸು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ದೇವಾದಿಗಳು ಪ್ರಾಣನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಯುರ್ಗುಣದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೌಶೀತಕೀಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ''ಸರ್ವಾಯುಷನೆ''ಂಬುದು ಪ್ರಾಣನ ಗುಣದ ಹೆಸರು. ಅದನ್ನುಪಾಸನೆಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಎಂದುಕೊಂಡು "ಅಸ್ಮಿನ್ ಲೋಕೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಸ್ಸನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ", "(ಆತನು ಪಡೆದ) ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇವನನ್ನು ಪ್ರಾಣವು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ", (ತನ್ನ) ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಇವನಿಗೆ ಮೃತ್ಯುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ.2–1–10,12) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ 'ಸರ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು

ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಡೆದದ್ದಾದ ಎಲ್ಲಾ ಆಯುಸ್ಸನ್ನೂ ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ "ಶತಂ ವರ್ಷಾಣಿ........." ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ಹೇತುವು. "ಪುರುಷನು ನೂರು (ವರ್ಷ) ಆಯಸ್ಸುಳ್ಳವನು" (ತೈ.ಸಂ 1–5–7–6) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದು? ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲಾ ಆಯಸ್ಸೆಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುವವರೆಗೆ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವೆಂತಲೂ (ತಿಳಿಯಬಹುದು). ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ನೂರು ವರ್ಷವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಆಯಸ್ಸು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ, ಎಂದಲ್ಲವೆ (ಛಾಂ.2–11–2) ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಯುಷ್ಟ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಫಲವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಏನು ಕಾರಣ"? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ" ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಾನು ಮೊದಲು ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ಆಯಸ್ಸಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬದುಕಿಯಾನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಿಸುವವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಪ್ರಾಣನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಭೂತಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆಯಸ್ಸು" ಎಂಬುದೇ ಪರಿಹಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾಬಲದಿಂದ ಆಯಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಹಿಂದೆಯೇ "ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ" ಎಂದು ಆಗಾಗಿದೆಯಲ್ಲ! ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಏತಕ್ಕೆ? (ಎಂದರೆ) ಅದಕ್ಕೆ "ಯೋ ಯದ್ಗುಣಕೋ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರವು. "ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೋ" (ಶತ ಬ್ರಾ. 10–5–2–20) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸರ್ವಾಯುಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವನಿಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಆಯಸ್ಸೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವೇ (ಎಂತಲೂ), ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಯುಷನಾದ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪಾವಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

73) ಪ್ರಾಣಮಯನು ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವು :-

(ಮೂಲದ) "ತಸ್ಯ" ಎಂಬ ಪದವು ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಅನ್ನರಸಮಯನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಈ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಅನ್ನರಸಮಯನಾದ ಪುರುಷನಿದ್ದಾನೆ, ಈತನು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ತಲೆ ಕೈ ಮುಂತಾದವುಗಳುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಮೂರ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಧರ್ಮವನ್ನಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲಾದರೋ ಮನುಷ್ಯನು "ನಾನು ತಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳುಳ್ಳವನು" ಎಂದು ಅಭಿಮಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವನಾದರೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನಾದ ಶಾರೀರನೋ "ಆ ಅನ್ನಮಯವೆಂಬ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಾಣಮಯನೇ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮನು. ಆ ಅನ್ನರಸಮಯನು ಈ (ಪ್ರಾಣ)ನಿಂದ ಪೂರ್ಣನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇವನೇ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಧಾರಣೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನ್ಯಾಯವು. ಎಲ್ಲಾ ಆಯಸ್ಸೆಂಬ (ಗುಣದಿಂದ) ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಶರೀರವಷ್ಟೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಏವ" ಕಾರವು ಎಂದರ್ಥ ॥

74) ಪ್ರಾಣಮಯನು ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು :-

ಇಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದರೋ "ಯಾವಾತನು ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೂ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ನೇರವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಕ್ಕೆ "ಆ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಈತನೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು, ಯಾವಾತನು ಹಿಂದಿನ ಅನ್ನಮಯಕ್ಕೂ" (ಆಗಿದ್ದಾನೋ) ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಹ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ- "ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವು, ಕೋಲೇ ಮುಂತಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಸುಳ್ಳಾಗದ ಹಗ್ಗದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಹಾವು ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?" (ತೈ.ವಾ 2-286). ಅವರ

ಅನುಗ್ರಹವನ್ನುಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನನಗಾದರೋ ಈ ರೀತಿ ತೋರುತ್ತದೆ. "ತಸ್ಯ" ಎಂಬ ದೂರದಲ್ಲಿರುವಂಥದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಏತತ್ (ಏಷ) ಶಬ್ದದಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. '"ತಸ್ಯ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನ್ನಮಯನನ್ನೂ "ಏತತ್" ಶಬ್ದದಿಂದ ಈಗತಾನೆ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದ ಪ್ರಶಂಸಾಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ- ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳೂ ಸಹ ಕಲ್ಪಿತರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, "ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರನನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಅದೇ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನೇ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು (ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ) ಇಳಿಸುವುದು ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ. "ನಾಮದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪ್ರಾಣನವರೆಗೆ ಇರುವಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಾತ್ಮನನ್ನು" ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಾಡಿ (ಕೊಂಡ ಉಪಾಯದಂತೆ ಇದೂ ಆಗಿದೆ). ಹಾವು ನಿಜವಾದ ಹಗ್ಗದಿಂದ ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ (ಇವು ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ) ಅದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನನ್ನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನ್ನಮಯನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ (ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ) ತಪ್ಪಾದ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೆ) ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ, ತೋರುವರೂಪದಿಂದಲಾದರೋ (ಇದೆಲ್ಲವೂ) ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೇ? ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಭಗವತ್ಪಾದರು– "ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಅವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವೆಂದೇ ಆಗಲೀ, ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ

ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಹೇಗೆ ವಿವೇಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಹಗ್ಗದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೋ, ಹಾಗೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದು ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. ಆತ್ಮಾಭಾಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರವೂ ಹೀಗೆಯೇ" (ಉಪ.ಸಾ–18–43,44,45) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯನು ಆತ್ಮವಂತನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ, ತಪ್ಪಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ತೋರುವ ಕೋಲೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ, (ಹಗ್ಗದ) ಹಾವು ಆತ್ಮವಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದೀರಿ, ಇದೇನು ದೋಷವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ– "ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು, ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದುಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಆಗಬಹುದು" (ಬೃ.ವಾ·2–1–175) ಎಂಬುದಾಗಿ ನೀವೇ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ (ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳನ್ನು) ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ (ಹಿಂದಿನದಲ್ಲಿರುವ) ಆತ್ಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾದ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳೇ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದಾದ ಕೋಶಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮವು ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ) ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ನಾನು (ಅನುಗೃಹೀತನಾಗುವೆನು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಂದಲೂ ಸಹ ನಾನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದವನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾ) ಬಾಲ (ಮಾತಿನಿಂದ) ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಇದನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನು.

75) ಶಾರೀರನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಮಯನೇ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಆತ್ಮನು :–

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಏಕೆಂದರೆ "ಈತನು" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡವನಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನು "ಈತನೇ ಶಾರೀರನಾದ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಾರೀರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತರೂಪನಾದ (ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ) ನೇರಾಗಿ ಶಾರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಪ್ರಾಣಮಯನಾದರೋ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಾರೀರತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಮಯನೂ ಅಧಿದೈವತವಾದ ವಾಯುರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ (ಆತನ) ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಾದರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅನ್ನರಸಮಯನೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೇ ಶಾರೀರತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದು. ನಿತ್ಯಾನಂತರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕ್ಕಾದರೋ ಹೇಗೂ ಅದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

76) ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಾದಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅವೈದಿಕವೂ ಮತ್ತು ಅಯುಕ್ತವೂ ಆದದ್ದು:-

ನವೀನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳಾದ (ರಾಮಾನುಜರು) ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲೂ "ಆತನಿಗೆ ಈತನೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು, ಯಾವನು ಹಿಂದಿನವನಿಗೋ" (ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, (ಇದಕ್ಕೆ) "ಯಾವಾತನು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು" (ಬೃ.ಮಾ 3-7-7) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಆಧಾರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಯಾವಾತನು ಪೃಥಿವಿಯ ಒಳಗಡೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ" (ಸುಬಾ-7) ಎಂದು ಸುಬಾಲಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣವೂಇದೆ. ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಸಮೂಹವೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಶರೀರವಾದ್ದರಿಂದ ಆತನೇ ನಿರುಪಾಧಿಕನಾದ ಶಾರೀರಾತ್ಮನು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಹೊರಟ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಾರೀರಕ

(ಶಾಸ್ತ್ರ) ಎಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ (ರಾಮಾನುಜರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಶ್ರೇಯೋರ್ಥಿಗಳು (ಅದನ್ನು) ಆದರಿಸಬಾರದು. ಎಲ್ಲೂ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಾರೀರನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. "ಆತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನು" (ಬೃ.ಮಾ 3–7–7) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸುಬಾಲಶ್ರುತಿಯನ್ನು (ಹಿಂದಿನ) ಯಾವ ಹಿರಿಯರೂ ಉದಾಹರಿಸದೇ ಇರುವುದಾದರೂ ನಾರಾಯಣದೇವನು ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆ ಎರಡು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶಾರೀರತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ವಾಕ್ಯಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ "'ಈ ಶಾರೀರಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನಿಂದ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು (ಈ ಶರೀರವನ್ನು) ಬಿಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ'' (ಬೃ.4–3–35) ಎಂದು ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನೇ ಶಾರೀರನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ತರಹದವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು "ಪ್ರಾಜ್ಞ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಇದೇಸರಿ). ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರೂ ಸಹ "ಶಾರೀರನು"– (ವೇ.ಸೂ.1–2–20)ರಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನೇ ಶಾರೀರ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂಜ್ಞೆಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೂತ್ರಮಾಡಿರುವುದರ ಮೂಲಕ (ರಾಮಾನುಜರಾದ) ನೀವೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಆ ರೀತಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ನೀವು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ). ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಶರೀರವಿಲ್ಲ, ಕೆಂಪಲ್ಲ, ಶುಭ್ರನು (ಪ್ರ. 4–10) ಎಂತಲೂ "ಶರೀರವಿಲ್ಲ ಗಾಯವಿಲ್ಲ" (ಈ–8) ಎಂಬುದಾಗಿ ನೇರಾಗಿಯೇ ಶರೀರವುಳ್ಳವನೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, "ಯೋಽಯಂ......." "ಯಾವ ಈ ಅಶರೀರನು, ಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮನು" ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿಕೊಂಡು "ಯಾವ ಈ

ಅಶರೀರನಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮನು ಇದಾನೋ, ಆದಿತ್ಯನೆಂದು ಯಾವನಿದಾನೋ (ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ) ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" (ಐ.ಆ.3–2–3) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಾಧಿದೈವತಾಪುರುಷರು ಅಶರೀರರಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ (ಶಾರೀರನೆಂದರೆ ... ವನೇ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲ). ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶಾರೀರಕಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಶಾರೀರನಾದ (ಜೀವನ) ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡುವುದೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಹಿಂದಿನ ದೊಡ್ಡವರೂ ಸಹ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಶಾರೀರ...ವರೆ ಜೀವನೇ ಎಂದರಿಯಬೇಕು, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾರೀರನೆಂಧು ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇನಿದೆ ಅದು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲೆಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದೆಂದು (ಹೇಳುವುದೇ) ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು.

ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಾ-ಧೀನವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಈ ಶರೀರತ್ವವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪನಾದ (ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ) ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಚಿತ್ತೆಂಬ ಒಂದೇ ರಸಸ್ವರೂಪರಾದ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ- ಭೇದವಾಗಲೀ, ಶರೀರಿಶರೀರಭಾವವಾಗಲೀ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ? ಪರಮಾತ್ಮನ ಶರೀರವು ಮೂರುಗುಣದ ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಆಕಾರವಿಶೇಷವಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನೂ ಕರ್ಮವಶನಾದಾನು! ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ತನಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ತನಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಶರೀರವು ಹೇಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ, ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದಾದ, ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ್ದಾದ ಮಂಗಳವಾದ ಗುಣಗಳ ಸಮೂಹವಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ತನಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ (ತನಗೆ) ಹೊಂದುವ ದಿವ್ಯವಾದ ರೂಪಗಳೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆತನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾದ ಅನೇಕ ಶರೀರಗಳಿವೆ. ಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು (ಯಾವಾಗಲೂ) ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂಥದ್ದು

ಎಂದು ಹಟಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಈಶ್ವರನ ಶರೀರಗಳು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರ ಶರೀರಗಳು "ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. 7–26–2) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣದ (ಪ್ರಾಕೃತಶರೀರ)ವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧೇಯತ್ವ, ವಿಧೇಯತ್ವ, ಶೇಷತ್ವವಾಗಿರುವುದೇ ಶರೀರವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೊರಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಪರಮಪುರುಷನು ತನಗಾಗಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವುದು, ಧರಿಸುವದು, ಅವನಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಅವನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವುದೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಚೇತನಾಚೇತನವಾದದ್ದೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಶರೀರವೆಂದು (ಹೇಳುವ) ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಯುಕ್ತಿ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾದದ್ದು? ಎಂದರೆ (ನಾವು) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಹಾಗೆಯೇ (ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ). ಚಿತ್ತೆಂಬ ಒಂದೇ ರಸಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಜೀವನಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೂ ಸ್ವಭಾವಭೇದವು, ಗುಣಗುಣಿಭಾವವು ಅಥವಾ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವಾಗಲೀ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು (ಈ ಮತದಲ್ಲಿ) ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ತುಂಬಾ ಮಾತನಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಅವರು) ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದರು ಏನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೇ "ಶರೀರ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು (ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವಲ್ಲ) ಅದಕ್ಕೆ (ಹಾಗೇನಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ) ಅವ್ಯಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ (ಲಕ್ಷಣವನ್ನು) ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ (ಒಂದು) ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದೇನಿದೆ ಅದು "ಸಶರೀರನಾದವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ಹೊಡೆತವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ" (ಛಾ. 8–12–1) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪುಷ್ಟಗೊಂಡ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕುತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ (ಎಂದು ತಿಳಿದು) ಅದನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬೇಕು. "ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ.7–26–2) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು – ಮುಕ್ತನಾಗಿ ವೈಭವವನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ – ಸಗುಣವಿದ್ಯೆಯ ಫಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನಾದ್ದರಿಂದ,

ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಇರುವ ಶರೀರದಂತೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ (ಇರುವ ಒಂದಾನೊಂದು) ಗೊತ್ತಾದ ಶರೀರವೂ ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನನ್ನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಶರೀರಸ್ವಭಾವದವನೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸುವ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿದ್ದಾದ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಮಾಯಾ - ಮಯವಾದವುಗಳೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ನಾನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾದ (ಇದು) ನನ್ನ ಮಾಯೆಯು" (ಮೋ.ಧ 339-45) "ನನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ" (ಗೀ.4-6) ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ (ಮಾಯಾಮಯವೇ) ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ "ಶರೀರವೆಂಬುದು ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು" ಎಂಬೀಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ಅಪವಾದವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ (ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ) ಸಶರೀರನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೊಡನೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅಶರೀರತ್ವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ (ಶರೀರವೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೇ ಅಲ್ಲ). "ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಸಂಪ್ರಸಾದನು ಈ ಶರೀರದಿಂದ ಬಿಟ್ಟೆದ್ದು ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ತನ್ನರೂಪದಿಂದ ತಯಾರಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. 8-12-3) ಎಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ಶರೀರದಿಂದ ಬಿಟ್ಟೆದ್ದ ಜೀವನಿಗೇ ತನ್ನರೂಪದಿಂದ ತಯಾರಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಇವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಶರೀರನು). "ಈ ಶರೀರವು ಮರ್ತ್ಯವು, ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದ ಗ್ರಸ್ತನಾಗಿದೆ. ಆ ಇದು ಅಮೃತವಾದ ಅಶರೀರನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು" (ಛಾಂ. 8-12-1) ಎಂದು ಅಶರೀರಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಶರೀರವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜೀವನಿಗೇ ಶರೀರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ (ಇಲ್ಲ ಎಂದು) ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ? ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದದ್ದು, ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು (ಇನ್ನೂ) ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಕು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ

ಅನ್ನರಸಮಯನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವವುಗಳು, ಅನಿರುದ್ಧ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ವಾಸುದೇವ, ನಾರಾಯಣರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ದೇಹದೇಹಿರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಗೊಂಡಿದ್ದಾನಾದ್ದರಿಂದ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂತಲೂ, "ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪಂಚರೂಪವಾದದ್ದು (ಅದು) ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಅಸತ್ಪುರುಷರು. ನರಕವನ್ನು ಹೊಂದುವವರು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬೈಗಳವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಧಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರಲ್ಲಾ ಆ ವಾದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಆದ್ದರಿಂದ "ಆ ಹಿಂದಿನ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಾಣಮಯನೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಾಣಮಯಪರವಾಗಿಯೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಪರವೆಂಬುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

77) ಮನೋಮಯಾತ್ಮನ ಅವತರಣಿಕೆ :-

"ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಕೋಶಗ್ರಂಥದ ಅವತರಣಿಕೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ "ಉಕ್ತಾರ್ಥಮನ್ಯತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಆ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ವಾಯುವಿಗೆ ಅಭೇದವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಈ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗಿಂತ ಮನೋಮಯಾತ್ಮನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ, ಇಲ್ಲಾದರೋ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಅದೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ (ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು) ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪಸಂಶಯವೇ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಮನಸ್ಸೆಂತಲೂ,

ನಿಶ್ಚಯವೇ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಬುದ್ಧಿಯು ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ (ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು) ಮನೋಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಅನ್ನಮಯವು ಸಮಷ್ಟಿ ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆ ಮನೋಮಯವು ಸಮಷ್ಟಿಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಈತನು ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವವನಾದ ಆತ್ಮನು, "ತೇನೈಷ ಪೂರ್ಣಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು (ತಿಳಿದು) ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಲೇಖಕರ ಕೈತಪ್ಪಿನಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿದೆಯೋ (ತಿಳಿಯದು). ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಮನೋಮಯವು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗಿಂತ ಒಳಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೋ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾನಸಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಒಳಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು) ತಿಳಿಯಬೇಕು.

78) ಮನೋಮಯವು ಪುರುಷಾಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು:-

"ಆ ಈತನು ಪುರುಷಾಕಾರನೇ, ಹಿಂದಿನವನ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈತನು ಪುರುಷಾಕಾರನು" ಎಂಬೀ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ "ಅವನಿಗೆ ಯಜುಸ್ಸೇ ತಲೆಯು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು-ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ "ಯಜುಃ" ಎಂದು 'ಯಜುಸ್' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು) ಗೊತ್ತಾದ ಅಕ್ಷರದ ಪಾದವುಳ್ಳದ್ದು ಋಕ್ ಎಂತಲೂ, ಗೀತಿರೂಪವಾದದ್ದು ಸಾಮವೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ಯಜುಃ" ಎಂದು ಏಕವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಆ ಜಾತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ಆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಜುಸ್ಸು ತಲೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ತಸ್ಯ ಶಿರಸ್ತ್ವಂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಾತ್" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಗೊ

ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲೂ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಚನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಪುರುಷನ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ವಚನವು ಬಲವತ್ತರವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು "ವಾಚನಿಕೀ ವಾ ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನಾ ಸರ್ವತ್ರ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

79) ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮಾನಸವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು:-

ಋಕ್ಕೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಅಕ್ಷರವುಳ್ಳ ಪಾದವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ್ದೆಂದಾದರೆ (ಅದು) ಶಬ್ದರೂಪವೇ ಎಂದಾಗಿ ಮನೋಮಯನಿಗೆ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂದು (ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ) ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು "ಮಾನಸೋ ಹಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ-ಕಂಠವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು, ಪ್ರಯತ್ನವು-ಬಾಹ್ಯವು ಆಂತರವು (ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದು). ನಾದವೆಂದರೆ-ಧ್ವನಿಯು, ಸ್ವರಗಳು-ಉದಾತ್ತಾದಿಗಳು, ವರ್ಣಗಳು-ಅಕಾರಾದಿಗಳು, ಇವುಗಳೇ (ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ) ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ-ಪದವೆಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಪದಗಳ ಸಮೂಹವೇ-ವಾಕ್ಯವು, ಎಂಬೀ ವಿಷಯದ್ದಾದ, ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸೇರಿದ್ದಾದಾಗ "(ನಾವು) ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ", ಎಂಬೀ ಸಂಕಲ್ಪರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು, ವಾಕ್ಕೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಿವಿಯ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿದದ್ದಾದಾಗ ಯಜುಸ್ಸಿನ ಸಂಕೇತ (ಗುರುತಿ)ನಿಂದ ಕೂಡಿ(ದ್ದಾದರೆ) ಯಜುಸ್ಸು ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಋಕ್ಸಾಮಗಳೂ ವೃತ್ತಿರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜುರಾದಿಗಳು ಮನೋಮಯನ ಶಿರಸ್ಸೇ ಮೊದಲಾದದ್ದೆಂಬುದು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದೇನಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

80) ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾನಸಜ್ಞಾನವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವು :-

ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮಾನಸವಾಗಿವೆ ಎಂದು ವರ್ಣನೆ

ಮಾಡುವ ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವ ಶಬ್ದರೂಪವೇ ಅವುಗಳು ಎಂದಾಗಲೀ? ಏನು ದೋಷ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ಏವಂ ಚ...... ಪರಿತ್ಯಕ್ತಃ ಸ್ಯಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನರೂಪವೆಂದಾದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮನ್ತ್ರಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಏನು ವಿಧಿಸಿದೆ ಅದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನಸಜಪವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರರೂಪವಾದ ಮನ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅವು ಹೊರಗಿರುವುದೆಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಬಹಳವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾನಸಜಪವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅಕ್ಷರದ ವಿಷಯದ ನೆನಪಿನ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮನ್ತ್ರಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಿಧಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ವಿಧಿಸಿದ ಮನ್ತ್ರದ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ (ಅಕ್ಷರದ) ಸ್ಮೃತಿ ಮಾತ್ರವನ್ನು ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿದರೆ ಮನ್ತ್ರ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. "ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಕೊನೆಯದನ್ನೂ ಮೂರು (ಮೂರು) ಸಲ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ಸಂ.2–5–7) (ಐ.ಬ್ರಾ.3–3–13) ಎಂದು ಋಕ್ಕಿನ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು (ಮಾಡಬೇಕೆಂದು) ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಋಕ್ಕಿನ (ಅಕ್ಷರದ) ಸ್ಮೃತಿಯ ಆವೃತ್ತಿಯು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಗೌಣಾರ್ಥಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ) ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನ್ಯಾಯವು. ಸೋಮವನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಪ್ರಾಚೀನವಂಶವನ್ನು (ಕುರಿತು) ಒಯ್ಯುವಾಗ ಸೋಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಋಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮೂರು ಸಲವೂ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಮೂರು ಸಲವೂ (ಹೇಳಬೇಕು, ಆಗ) ಅವು ಹನ್ನೆರಡಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಋಕ್ಕಿನ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಋಕ್ಕಿನ (ಅಕ್ಷರದ) ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೇ ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿ (ನೇರವಾಗಿ) ಋಕ್ಕನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಉಳಿದ ಎಂಟು ಋಕ್ಕಿನೊಡನೆ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಆವೃತ್ತಿ

ಮಾಡಿದರೂ ಹನ್ನೆರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಹೇಗೆ ತಾನೆ) ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ? ಸಮಾನಸ್ವಭಾವವಾದ (ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲವೆ) ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ತುಂಬುವುದೆಂಬುದು (ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು) ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ? ಆಗ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹನ್ನೆರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಲು (ನಿರಂತರತೆ) ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ "ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮೂರು ಬಾರಿಯೂ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಮೂರು ಬಾರಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲಾ (ಅದರಿಂದ) ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಗಂಟನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ" (ಐ.ಬ್ರಾ.3–3–13) ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದೆಂಬ (ಯಾವ) ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಅದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ವಿಹಿತವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವುದೆಂಬ (ರೂಪದಿಂದ) ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡದಿರುವುದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಜುರಾದಿಗಳನ್ನು ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪದವುಗಳೇ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ– ಯಜುರಾದಿಗಳಿಗೆ ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಬರೀ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶವಾಗುವ ಮನೋವಿಕಾರವಷ್ಟೇ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಆಯಾವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದರ ಮೂಲಕ ವೇದವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ವರ್ಥತೆಯು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾವೃತ್ತಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಆ (ಚೈತನ್ಯಾ) ಭಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೆಂಬುದು ಮೂಲದಿಂದ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೇ ಎಂದಾಗಲಾಗಿ ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ ವೇದದ ನಿತ್ಯತ್ವವೂ "ತಸ್ಮಾನ್ಮನೋವೃತ್ತ್ಯುಪಾಧಿಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾ" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು "ವೇದಾನಾಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ "ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳು ಯಾವ

ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ" (ಕಠ. 1–2–15) ಎಂದು "ವೇದಗಳೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಅವೇದಗಳಾ(ಗಿರುತ್ತವೆ) (ಬೃ. 4–3–22) ಎಂಬೀ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ವೇದಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭೇದವಲ್ಲದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವುದೆಂಬ ವಿಶೇಷವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನಾಗದ ಪುರುಷನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಯಾರುಮಾಡಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆ) ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೇವಲ ಶಬ್ದರೂಪವೆಂದಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಅನ್ಯಥಾ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯರೂಪವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ರೂಪಾದಿಗಳಂತೆ ಬರುವುದು ಹೋಗುವುದೆಂಬುದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ವೇದವು) ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನನ್ಯಸ್ವಭಾವವೆಂದಾದರೆ ಹೀಗಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೂ ಲೌಕಿಕದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಆಗಲಿ ಎಂಬ ಹಠವಾದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗೆ– ವಿರೋಧವಾಗುವುದರಿಂದ "ನೈತದ್ಯುಕ್ತಂ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ – ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳು ಯಾವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆತನೇ ಮಾನಸೀನನು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ವೇದಗಳು ಮನೋರೂಪದಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೀಗೆಯೇ (ಆದರೆ) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. "ಋಕ್ಕುಗಳು ಅಕ್ಷರ(ರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದು)" ಎಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ವರೂಪನಾದ ಅನಂತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಋಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇರುವ ಮನ್ತ್ರಾಕ್ಷರವೂ ಕೂಡ ಹೀಗೆಯೇ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಯಜುಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಜ್ಞಾನರೂಪವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

81) ಮನೋಮಯನು ವೇದಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದರ ಉಪಸಂಹಾರವು :-

ಹೀಗೆ ಶಿರಃಪಕ್ಷವಾಕ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು "ಆದೇಶ ಇತಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಆತ್ಮಪುಚ್ಛವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಆದೇಶಮಾಡುತ್ತದೆ, ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆದೇಶವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಭಾಗ) ಎಂದರ್ಥವು. ಹೇಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆತ್ಮನೋ ಅದರಂತೆ ಯಜುರಾದಿಗಳಿಗೆ ಆ(ಆದೇಶವು) ಆತ್ಮವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು) ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ (ಇರುತ್ತದೆ). "ಅಥರ್ವಾಂಗಿರಸಃ" ಎಂದರೆ ಮಹರ್ಷಿಯಾದ ಅಥರ್ವನಿಂದ ಎಂದರೆ ಆ ಹೆಸರಿನ "ಅಂಗಿರ" ನೆಂಬುವನಿಂದ ಕಂಡ ಮನ್ತ್ರಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಗಗಳು. ಅವು ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರಗಳಿಂದ ಈ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವೇದಾತ್ಮನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ (ಆಗಿದೆ). ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಸರಿಯಾದ) ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಪರಲೋಕದ (ಫಲಕ್ಕಾಗಿರುವ) ಕರ್ಮದಲ್ಲಾಗಲೀ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಡ್ಡಿಇಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದುಕೊಂಡು ಅಥರ್ವಾಂಗಿರಸ (ಭಾಗವನ್ನು) ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

82) ವೇದಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸ್ತುತಿಯು (ಮತ್ತು) ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು :-

ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಮನೋಮಯಾತ್ಮರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಂತ್ರಾತ್ಮಕವಾದ ಶ್ಲೋಕವು ಎಂದು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. "ಯಾವಾತನಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೋ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ಲೋಕವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಗೋಚರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. "ಮನೋಮಯ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಉಪಹಿತನಾದ ವೇದಾತ್ಮನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಆ ಗುಣದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು (ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ (ಹೀಗೆ) ಹೇಳಿದೆ– "ನಿರಂಜನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೇ ಇರುವ(ವಸ್ತುವೇ) ಇಲ್ಲ. ಆ ಮನೋಮಯ (ಕೋಶದ)ಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡನ್ನೂ (ಉಪಹಿತನಾದ ವೇದಾತ್ಮನಿಗಾಗಿ) ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಆ ಗುಣದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಅವೆರಡನ್ನು ಹೇಳಿದೆ). ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರುತಿಯು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ. 2–305). ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಮನೋಮಯಾತ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೇ ಆಗಿದೆ. ವಾಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಿಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಒಂದಕ್ಕೇ ವಿಷಯತ್ವವೂ ವಿಷಯಿತ್ವವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ವೇದಾತ್ಮನಾದ ಮನೋಮಯನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಉಪಾಸಕನಾದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನ್ನ ಆನಂದದಿಂದ ಜಾರುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಭಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ವೇದಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಈ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದು – ಹೋದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಡೆಇಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಭೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಜಾರುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಭಯವು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು.

83) ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಮನೋಮಯನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನು :–

ಸೂತ್ರಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದವನಾದ ಆ ಈ ವೇದಾತ್ಮನಾದ ಮನೋಮಯನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯವನಾದ, ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣದವನಾದ

ಆತ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು. ವೇದಾತ್ಮನು ವೇದಭಾವಿತವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪದವನಲ್ಲವೇ? ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಾದರೋ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪದ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾದವನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನು. ಅವನ ಒಳಗಿರುವವನು ಅವನನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನು. ವೇದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. "ಇದೇ ವೇದಾರ್ಥವು, ನಾನು ಈ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನಿದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ" ಜ್ಞಾನದಿಂದಲಾದರೋ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಶ್ಚಯ – ಸ್ವರೂಪದವನಾದ ಕರ್ತೃವು ಕರಣಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಒಳಗಿರುವನೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– "ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೇ (ಎಂಬುದೇ ಹೇತುವು)".

84) ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಪುರುಷಾಕಾರವು :–

"ಆ ಈತನೂ ಪುರುಷಾಕಾರನೇ, ಹಿಂದಿನ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇವನು ಪುರುಷ(ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ)" ಎಂಬೀ ಎರಡು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದು ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. "ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವತೋ ಹಿ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ "ಶಿರಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ತಲೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷನಿಗೆ ತಲೆಯು (ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವೋ) ಅದರಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ (ಅದನ್ನು) ತಲೆ ಎಂದಿದೆ. "ಅಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಹೋಮ ಮಾಡಿದ್ದು, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು, ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಆಗಲೀ (ಏನು ಮಾಡಿದರೂ) ಅದು ಅಸತ್ತೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಮೇಲಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಾಗಲೀ (ಪುರುಷಾರ್ಥವಿಲ್ಲ)" (ಗೀ.17–28) ಎಂದು ಅಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. "ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾನು

ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಲೆ ಎಂದಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಋತ, ಸತ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ 12ನೇ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಋತವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನೇ ಮಾತು, ಶರೀರದಿಂದ ನಡೆಸುವುದು. ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ಸಮಾಧಾನವು, (ಅದು) ಆತ್ಮವು. ಶರೀರವು ಅಂಗವನ್ನೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ (ಯೋಗವು) ಶ್ರದ್ಧಾದಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಋತ, ಸತ್ಯಗಳು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನವನಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಸ್ಥಿರತೆ ಎಂಬುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. "ಮಹಃ ವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು, ಮಹಃ ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭವು". ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು "ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆ ಮಹಾನನು, ಪೂಜ್ಯನೂ ಆದ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಸತ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ (ಆತನು) ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 5–4–1) ಎಂದು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಮನಃ ಮಹಾನ್ ಮತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮಾ ಪೂಃ ಬುದ್ಧಿಃ ಖ್ಯಾತಿಃ ಈಶ್ವರ, ಪ್ರಜ್ಞಾ, ಸಂವಿತ್ ಚಿತಿಃ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ". (?)(ಇಲ್ಲಿ) ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಹತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವು ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಎಂದು "ಕಾರಣತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

85) ವಿಜ್ಞಾನಮಯನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಇಳಿಸುವುದು :–

"ಯಥಾ ಅನ್ನಮಯಾದೀನಾಂ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ" ಎಂಬೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ

ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದವುಗಳಲ್ಲಿರುವ (ನಾನೆಂಬ) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿರಾಜನೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಅಭೇದರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥದ್ದಾದ ಮನ್ತ್ರಗಳು ಇದ್ದವೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಪಾಧಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸುವ ಮನ್ತ್ರವು ಕೂಡ ಇದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮನೋಮಯನು ಸಮಷ್ಟಿಮನೋಮಯರೂಪನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅದರ ನಿಜರೂಪವಾದರೂ ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮನೋಮಯನೆಂತಲೂ – ಅದು ಸಕಲ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಂತಲೂ, ಇಲ್ಲಾದರೋ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದೆಂಬ ವೃತ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಅನುಷ್ಠಾನ–ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು (ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ) ಎಂಬಿಷ್ಟೇ ವಿಶೇಷವು. ಈ ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು, ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿರುವ ಶಮದಮ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವ ನಿಶ್ಚಯವೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ "(ವಿಜ್ಞಾನವು) ಕರ್ಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು.

86) ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು:–

"ಯಸ್ಮಾತ್ ವಿಜ್ಞಾನಕರ್ತೃಕಂ ಸರ್ವಂ" (ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಕರ್ತೃಕವಾಗಿದೆಯೋ) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ "ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ – ಎರಡು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಯಜ್ಞವು) ವಿಜ್ಞಾನಕರ್ತೃಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು

ಹೇಳುವಾಗ ಇದೇನು ವ್ಯಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೋ ಅಥವಾ ಸಮಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೋ? ಇದರಿಂದೇನು? ವ್ಯಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಕರಣವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಎಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಥವಾ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಜ್ಞವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗೆ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕರಣಮಾತ್ರವಾದ ಅವನ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ (ಹೊಂದುವು)ದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಇದೇನೂ ದೋಷವಲ್ಲ, ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಒಂದುವೇಳೆ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯ (ಬಗ್ಗೆ) ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧ್ಯಾತ್ಮನಾದವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನದೇ ಯಜ್ಞಕರ್ತೃತ್ವವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿ ಅವನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತತರವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. "ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರಣವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಮಾನಾಶ್ರಯವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನದೇ ನಿರ್ದೇಶವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ

ಬುದ್ಧ್ಯುಪಾಧಿಯಿಂದಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲನಾದ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವಯವವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಯಾರಾದರೋ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಒಪ್ಪುವರೋ ಅವರು ಭ್ರಾಂತರೆನ್ನ(ಬೇಕು). ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮನು) ಆ ತರಹದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಆಗಲೀ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಾಗಲೀ ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಇದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ). ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಇರಲಿ. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾಂಶವು ಬುದ್ಧಿಗೇ ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಕಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಅಷ್ಟಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ) ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಸ್ವರೂಪವು ಕೂಟಸ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಕರ್ತೃತ್ವಾಂಶಪ್ರಧಾನದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ವ್ಯಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಸಮಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದಾಗ ಆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೂ ಕೂಡ "ಆತನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾತನ್ನು (ಶ್ರುತಿಯನ್ನು) ಸೇರಿದನು" (ಬೃ.1–2–4) ಎಂಬುದಾಗಿ ವೇದ (ಪೂರ್ವಕ) ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅಂಡಕ್ರಮದಿಂದ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನಾದನು. (ಅನಂತರ) "ಆತನು ಬಯಸಿದನು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವೆನು" (ಬೃ. 1–2–6), ಎಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅಶ್ವಮೇಧಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಅವನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದರೂ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ದೋಷವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು

ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸಾಕು.

87) ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ತುತಿಯು:–

"ಕಿಂ ಚ ವಿಜ್ಞಾನಂ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ಭಾಷ್ಯ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ವಿರಾಜನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಿಯವನಾದ ವಿಜ್ಞಾನ (ರೂಪನಾದ) ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು (ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ). ಅವ್ಯಾಕೃತದಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು) ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಆಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಅದು ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಆತನನ್ನು – ತಮ್ಮ ತಂದೆಯಾದ ವಿರಾಜನನ್ನೂ – ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ (ದೇವತೆಗಳು) ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ಆ ದೇವತೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ. 5–5–1) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಹತ್ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅದೇ ನಾವೆಂದುಕೊಂಡವರಾಗಿ (ಅದರ) ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಅವರು ಜ್ಞಾನೈಶ್ವರ್ಯವನ್ತರಾದರು. (ಯಾರು ಹೀಗೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು) ಪರೋಕ್ಷ (ವಸ್ತುವಿನ) ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವಂತರೂ ಅಣಿಮಾದ್ಯೈಶ್ವರ್ಯವನ್ತರಾಗಿ ದೊಡ್ಡವರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವಾತನ ಜ್ಞಾನವು ತಡೆಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆಯೋ"? ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಅತಿಶಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಫಲವೇ ಅವರಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯೇ ಎಂದು ಭಾವವು.

88) ವಿಜ್ಞಾನಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು :-

ಹೀಗೆ ಹೊಗಳಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಮಾಡಿದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಈಗಿನವರಾದವರಿಗೂ ದೊಡ್ಡಫಲವುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು "ತಚ್ಚ ವಿಜ್ಞಾನಂ"

ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗಿ "ಸಮ್ಯಕ್ ಭುಂಕ್ತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕೋಶವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗುವುದೇ ಫಲವು. ಅದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವಾಗಲಾಗಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಋಷಿಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾಮಭೋಗವು ಪಡೆದದ್ದಾದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆತನದೇ ಎಂದು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಉಪಾಸಕನಿಗೂ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗದ ಪಾಪವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ವಿದ್ಯಾಬಲದಿಂದಲೇ ಕ್ಷಯವಾಗಲಾಗಿ, ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗಿರುವ ಆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಕ್ಷಯಿಸಿ, ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಾರ್ದೋಪಾಸಕರಂತೆ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದ ಫಲವು. ಹೀಗೆ–ಹೇಗೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮವಾದ ಅನ್ನಮಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೋ, ಪ್ರಾಣಮಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣರೂಪದಿಂದಿದ್ದು ಎಲ್ಲಾ ಆಯುಸ್ಸನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದು, ಮನೋಮಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ವೇದಾತ್ಮನಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಅಭಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನಮಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮದ ಭೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಫಲವೆಂದರ್ಥವು.

89) ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನು ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಆನಂದಮಯನಿಂದ ಪೂರ್ಣನು:–

"ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಿಂದನಂತೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವಂಥವುಗಳು. ಅದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವನೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ

ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ತರಹದವನಾದ ಅವನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವವನು ಆನಂದಮಯನೆಂಬುವವನಿದಾನೆ. ಆ ಆನಂದಮಯನಿಂದ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಪೂರ್ಣನು, ವ್ಯಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನು ಎಂದರ್ಥ.

90) ಆನಂದಮಯನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವು:–

ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನೆಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ" ಆದದ್ದೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈತನೋ ಅಥವಾ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಂತೆ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೋ? ಇದರಿಂದೇನು? ಒಂದು ವೇಳೆ ಈತನು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ "ಹೃದಯ ಗೃಹೆಯಲ್ಲಿರುವವನನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೋ" ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಈತನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೊರಟಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದು. (ಹಾಗೆಯೇ) ಇವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಈತನೂ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಇವನಿಗಿಂತ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆಯದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮವನ್ನೂ ಪಡೆದಂತಾಗುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು.

(ಪೂ.ಪ.)– ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವೃತ್ತಿಕಾರರು (ಹೀಗೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದ ಆನಂದಶಬ್ದವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಆವೃತ್ತಿಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಈತನೇ ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆ" (2–7) ಎಂದು ಇವನೇ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಹೇತುವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ" ಎಂದು ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತನಾದವನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದಾಗಿದೆ. "ಯಾವಾಗ ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ .....

.ಅಭಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ" ಎಂದು (2-7) ಈತನಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು (ಹೊಂದುವನೆಂಬ) ಉಪದೇಶವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವನಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯವನಾದ ಒಳಗಿರುವವನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾದ ಈ ಆನಂದಮಯನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ಭಾವವು.

91) ಆನಂದಮಯನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೇ:-

ಈ ಮತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಆನಂದಮಯಃ" ಎಂದುಕೊಂಡು ಆರಂಭವಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತರೂಪದವನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ (ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನು)" ಎಂದು (ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ) ಶೇಷವನ್ನು ತುಂಬಿಸುವ (ವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇನೂ) ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾದಾಗಲೇ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನೇರಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಆನಂದಮಯನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನು ಎಂಬ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, (1) "ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಮಯಟ್ ಶಬ್ದವಿರುವುದರಿಂದಲೂ" (ಪಂಚ) ಭೂತಗಳ ವಿಕಾರವಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಕಾರಾರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳ 'ಮಯಟ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ. ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಆನಂದಮಯನು ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈತನು ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ವಿಕಾರನಾದವನೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (2) "ಸಂಕ್ರಮಣವಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವು. "ಏತಮಾನಂದಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಂತೆ ಈ ಆನಂದಮಯನೂ-ಸೇರುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿ (ವಿಷಯವಾಗಿ) ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ-ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆಯೇ. ಆತ್ಮನೆಂದು ಆರಂಭವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ (ಅದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು) ಸೇರುವುದೆಂಬುದು

ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. (3) ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೂರನೇ ಕಾರಣವು. "ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವೇ ತಲೆಯು" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಆನಂದಮಯನಿಗೆ) ಅವಯವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನಿಗೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿರವಯವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. "ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು ಶಾರೀರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವುದು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಎಂಬುದನ್ನೂ (ಹೇತುವಿಗೆ) ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಿರ ಆದಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈಗ ತಾನೇ ಕಳೆದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆದದ್ದೆಂತಲೂ ಆಗಬಹುದಲ್ಲಾ! (ಹಾಗೆಯೇ) ಶಾರೀರನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಸಹ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶರೀರಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲಾ? (ಎಂದರೆ) ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. (ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ) ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯೋಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲಾಗಲೀ ಶಾರೀರನೆಂಬ ವ್ಯಪದೇಶದಿಂದಲಾಗಲೀ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಾದರೋ ಅಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಆಯಾ ಅವಯವದಿಂದ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ವೇದಾತ್ಮಬುದ್ಧ್ಯಾತ್ಮರುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲೀ (ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ) ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶಾರೀರನೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ (ಅದರಲ್ಲಿ) ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲಾಗಿ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಪ್ರಯೋಜನವು. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆರಂಭವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯವವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಶಾರೀರನು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮನ್ತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟತೆಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೊಂದದೇ

ಇರುವುದೆಂಬುದು ಬರೀ ಯುಕ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಅದೃಶ್ಯವೂ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದೂ" (2–7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಹಾಗೆಯೇ "ದಪ್ಪ ಅಲ್ಲ, ಸಣ್ಣ ಅಲ್ಲ" (ಬೃ.3–8–8) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ (ಸಮಸ್ತ) ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಆ ಈತನು ಹೀಗಲ್ಲ ಹೀಗಲ್ಲ (ಎನ್ನುವ) ಸ್ವರೂಪದವನು" (ಬೃ.3–9–26/ 4–2–4/ 4–4–22/ 4–5–15) ಎಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವೂ ಅಡಗಿಹೋದದ್ದೇ ಆದ (ತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿರಆದಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. (4) "ಮನ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕನೇ ಹೇತುವು. ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯವವುಳ್ಳವನಾದ (ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು) ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರವರಿಗೇ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಬರುವ ಆತ್ಮನು. ಹೀಗಿರುವ ಆತನಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ" ಎಂದು (ಹೇಳಿದ), "ಇಲ್ಲವೇನೋ" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೇ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದರಿತರೆ ಆತನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವನು" ಎಂದು (2–6) ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು–ಮನ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು – ಸರಿಯಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ – ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ – ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ಮನ್ತ್ರವು) ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಎಂದಾದರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲಮತಿಗಳಾದವರಿಗೆ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಆನಂದಮಯನೆಂಬುವನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (5) "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" ಎಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಐದನೇ ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಾದರೆ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಪುಚ್ಛವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? (ಈಗ) "ತಸ್ಮಾತ್ಕಾರ್ಯಪತಿತ ಏವಾಯಮಾನನ್ದಮಯಃ ...." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು) ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ

ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ (ಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆಯೇ, ಯಾವುದನ್ನು "ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ" ವೆಂದು ಆರಂಭಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ತನ್ನ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" (ಎಂದು ಹೇಳಿ) ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದೆ. ಆನಂದದ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಗುರುತುಗಳನ್ನು (ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ) ವೃತ್ತಿಕಾರರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಏಕೆಂದರೆ) ಆನಂದಮಯನು ಕಾಂತರ್ರಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅವನಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು) ಭಾವವು.

92) ಆನಂದಮಯನು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಿಗುವನೆಂಬುವರ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷ:-

ಈಚಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳಾದ ಯಾವ(ರಾಮಾನುಜರು) ಇದ್ದಾರೆ ಅವರು"ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಹೆಚ್ಚಿನ (ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ," "ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವಾತನನ್ನು ಯಾರು ಅರಿತಿರುತ್ತಾರೋ" ಎಂದಿರುವ ಮನ್ತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ "ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೋ, (ಹಾಗೆಯೇ) ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೊಡನೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, (ಎಂದರೆ) ಎಲ್ಲಾ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ, ಅವರಿಗೆ-ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಪ್ಯವು ಭೋಗ್ಯವೂ ಎಂದು - ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವವರಿಗೆ (ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ) ಆಗದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಓಡಿಸಿ ಅವರು ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿಷೇಕವನ್ನು

ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲೀ ಚಿದಚಿದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಚಿಕೆ ಇಲ್ಲದೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ? "ಯಾವನಾದರೂ ಆ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾದರೆ (ಅವನೂ) ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುವನು" (ಮುಂ.3–2–9), "ಅನೇಕರು ಜ್ಞಾನತಪಸ್ಸಿನಿಂದ, ಪವಿತ್ರರಾಗಿ ನನ್ನ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ" (ಗೀ.4–10), "ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಲಾಗಿ, ತನಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದ ಭೇದವನ್ನು ಯಾವನು ತಾನೆ ಮಾಡಿಯಾನು?" (ವಿ.ಪು.6–7–96) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮತಿಪುರಾಣವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಮೂಸಿನೋಡದ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು (ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ), ಶರೀರಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಶರೀರನಾದ ಜೀವನ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಸಿಗುವನೆಂತಲೂ, ಅವನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯನೆಂತಲೂ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅತಿಸಾಹಸಿಕರಾದ ಇವರೊಡನೆ ವಾದ ಮಾಡುವುದು ಸಾಕು.

93) ಆನಂದಮಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು:–

ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು ಯಾರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂಬೀ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸಲು, ಮೊದಲು "ಆನಂದವೆಂದರೆ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳ ಫಲ" ಎಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆನಂದಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಊಟದ ಫಲವು, "ತೃಪ್ತಿಯು" ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ಫಲವು "ಸುಖ" ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ "ಆನಂದ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಸುಖವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿರೂಪವೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಕಾರವೂ ಆ ಉಪಾಧಿರೂಪನಾದವನೂ ಆದ ಭೋಕ್ತೃವೇ ಆನಂದಮಯನು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಕೇವಲನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನು

ಭೋಕ್ತನು ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ" (ಕಠ. 1-3-4), "ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನಂತೆಯೂ ಅಲುಗಾಡುವವನಂತೆಯೂ" (ಬೃ.4-3-7) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆ ಈತನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವವನು. ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯವವುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನೋಪಾಧಿಯಾದವನು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಎಂದಲ್ಲವೇ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವುದು? ಈಗಲಾದರೋ ಆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನೋಪಾಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಈತನು ಒಳಗಿರುವವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾರ್ಥಪತ್ತಿಯನ್ನು "ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಆನಂದವು. ಆತನು ಭೋಕ್ತೃವಿಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹತ್ತಿರದವನು ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆನಂದಮಯನು (ಅಂತರನು) ಒಳಗಿರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಈ (ಮುಂದಿನ) ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು ಅಂತರತಮನು, (ಏನೆಂದರೆ)-ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಆನಂದಮಯನು ಅಂತರತಮನು ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಶರೀರ, ಚೇಷ್ಟೆ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಕ್ರಿಯಾನುಷ್ಠಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಫಲವು ತೀರ ಒಳಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಫಲವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದವು. ಅದನ್ನುಪಾಧಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು ಆನಂದಮಯನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಆನಂದಮಯನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತ ಅಂತರತಮನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ-ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಾಗಿವೆ. ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಫಲವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಅವಯವವಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದಿರುವ ಫಲರೂಪವಾದ ಪ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಭೋಕ್ತೃವಿಗಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮನಿಗೆ

ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಈ ಆನಂದಮಯನು ಒಳಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದಿಂದಲೂ (ಸಹ) ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಂಯೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಂಯುವಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು "ಪ್ರಿಯಾದಿವಾಸನಾನಿರ್ವೃತ್ತೋ....." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಸನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಆ ವಾಸನೆಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಭೋಕ್ತೃವು, ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. "ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾಶ್ರಿತೇ ಸ್ವಪ್ನೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಪಾಠವನ್ನು ಂಯಾರು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಚ್ಚರನಿದ್ರೆಗಳು ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೇ (ಅಲ್ಲವೆ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೂ ತನ್ನನ್ನು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಥಮಾವಿಭಕ್ತಿಯ ಪಾಠವಾದ (ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾಶ್ರಿತಃ) ಎಂಬುದೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾದ ಪಾಠವಾಗಿದೆ– "ಪ್ರಿಯಾದಿವಾಸನಾರೂಪವಾಗಿ ಆನಂದಮಯನು ತೋರಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವವರು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಲ್ಲಿದ್ದವರಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೇ (ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ?)" ಎಂದು (ತೈ.ವಾ 2–343) (ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ). ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಆನಂದಮಯನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವವನೆಂದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ (ಏನೆಂದರೆ) – ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾದವನಿಗೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿಂತ ಒಳಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಅನುಭವವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತ್ರಾತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಉಪಾಧಿರೂಪನಾದ ಭೋಕ್ತೃವು ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವವನೇ ಆಗಿದ್ದು (ಆತನನ್ನು) ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ (ವಿಜ್ಞಾನ) ಕರ್ತ್ರಾತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮತ್ವ) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಭೋಕ್ತೃತ್ವದಿಂದಲೂ ಸಹ ಬಿಡಿಸುವುದು ಕೇವಲನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು", "ಈ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗಲಿಬಿಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

94) ಪುರುಷವಿಧನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವು:-

ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ ಸ್ವರೂಪದವನಾದ ಆನಂದಮಯನಾದ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ, ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಪುರುಷಾಕಾರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು "ಆ ಈತನೂ ಪುರುಷಾಕಾರನೇ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ (ಈತನು) ಪುರುಷಾಕಾರನೇ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದೇಕೆಂದರೆ, ಆ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗಿರುವ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪುರುಷಾಕಾರನು ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ವಿಜ್ಞಾನಮಯನವರೆಗಿರುವ ಆತ್ಮರುಗಳಂತೆ, ಇವನಿಗೂ ಶರೀರಾಭಿಮಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಿಂದಾದ ಸವಿಶೇಷತ್ವವು ಇವನಿಗೇ ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಪಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಕಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾದ ಸುಖವಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

95) ಆನಂದಮಯನ ತಲೆ ಕೈಗಳು:-

ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ಆನಂದಮಯನನ್ನು ಪುರುಷವಿಧನೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಯವವಿಶೇಷವನ್ನು "ತಸ್ಯ ಆನಂದಮಯಸ್ಯ..." ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟವಾದ ಮಗನೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯವಿಶೇಷದ ಸ್ವಭಾವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಆನಂದಮಯನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವ (ರೂಪದವನು), ನೋಡಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಿಯವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ಏಳುವುದಾದರೋ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರಿಂದುಂಟಾದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದರ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ (ಉಂಟಾಗುವುದು). ಆದ್ದರಿಂದ "ದರ್ಶನಜಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದುಂಟಾದದ್ದೂ ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಇವನು ವಾಸನೆಯಿಂದುಂಟಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ "ಆನಂದಮಯನು" ಎಂದು ವಿಕಾರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಯಟ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೆಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ "ಮೋದವು ಎಂದರೆ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದರ ಲಾಭವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಹರ್ಷವು" ಎಂಬುದನ್ನು ಲಾಭಾಭಿಮಾನನಿಮಿತ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕನಾದ ಆನಂದಮಯನು ನೇರಾಗಿ ಪ್ರಿಯವಾದ ಪುತ್ರಾದಿಲಾಭವುಳ್ಳವನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆಯೇ "ಅದೇ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹರ್ಷವೇ ಪ್ರಮೋದವು" ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗುವ ರೂಪವಾದ ಚಿತ್ತದ ಭೋಗದಿಂದ ಹರ್ಷವು ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈತನು ಪ್ರಿಯಮೋದಪ್ರಮೋದರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಲಿದ್ದು ರೇಶ್ಮೆ ಹುಳುವಿನಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ಸುತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ವರ್ಥವಾದ ಹೆಸರುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸಂಸಾರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮರುಕಪಡುವಂತೆ (ಹೇಳುತ್ತಿದೆ).

96) ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸಾಮಾನ್ಯವು:-

"ಆನಂದವೆಂದರೆ ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನು". ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇವನ ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಅನುಗತವಾಗಿದೆ. ಶರೀರಾವಯವಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಶರೀರವು ಅನುಗತವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆನಂದವು ಆತ್ಮವು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಯಾವುದರ ವಿಶೇಷವೆಂದಿದೆಯೋ ಆ ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಈ ಆನಂದವು ಯಾವುದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಆನಂದ ಇತಿ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮ..... ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ ಆನಂದಸ್ಯ ವಕ್ಷ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಿಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಹೇಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದ ಆಯಾವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು "ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗುತ್ತಾನೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ

ಆತ್ಮಾನಂದರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ನೆರಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದದ್ದರ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮನು "ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಸುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಈ ಆನಂದದ ನೆರಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಆನಂದದ್ದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ಮಗನು, ಗೆಳೆಯ ಮುಂತಾದ ಆಯಾ ವಿಷಯವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಮುಂದಕ್ಕಿಡಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯು ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗದೇ ತಿಳಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯಸುಖವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಅಂತಃಕರಣವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮೋ(ಗುಣದಿಂದ) ಆವೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ 'ಸುಖದ ನೆರಳು' ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜನರು (ಆಗ) ಸುಖವನ್ನರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಸುಖವನ್ನರಿತಂತಾದಾಗ ಆಗಲೂ ಮೋಹವೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸುಖವನ್ನು ತಾಮಸವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಭಗವನ್ತನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ – "ಯಾವ ಸುಖವು ಆರಂಭದಲ್ಲೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ತನಗೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೋ ಅದು ನಿದ್ರೆ ಆಲಸ್ಯ, ಪ್ರಮಾದದಿಂದಎದ್ದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ತಾಮಸವೆಂದೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ" (ಗೀ. 18–39). ಯಾವುದಾದರೋ ಬರೀ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೋ ಆ ಪ್ರಿಯದ ಭೋಗವು ಆರಂಭವಾದರೂ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ರಾಜಸಸುಖವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೂ ಸಹ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ– "ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯ–ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಯಾವುದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಮೃತದಂತಿದ್ದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಷದಂತಾಗುವುದೋ ಆ ಸುಖವು ರಾಜಸವೆನಿಸುವುದು" (ಗೀ. 18–38). ಆ ಈ ಸುಖವು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಶುಭಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಂದೊಡಿದ್ದಾದ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ವಿಷಯವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕರ್ಮವು ಚಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅದರಿಂದಾದ) ಸುಖವೂ ಸಹ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಬಹಳಕಾಲವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಆ

ಅಂತಃಕರಣವು ತಮಸ್ಸನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ "ತಪಸ್ಸು ವಿದ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಲವಾಗುತ್ತದೋ" ಆಗ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿರ್ಮಲತೆಯು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸಾಧಿಸಿದ ತಪಸ್ಸು ವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಧನದ ಪರಿಪಕ್ವತೆಯಿಂದ ಹೊಂದಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬಹಳಕಾಲವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಸಹ ಭಗವಂತನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ–"ಯಾವುದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಿಷದಂತಿದ್ದು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಮೃತದಂತಿರುತ್ತದೋ ಆ ಸುಖವು ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, (ಅದು) ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯಿಂದ ಆದದ್ದು" (ಗೀ. 18–37). ವಿಷ(ವು ಹೇಗೆ ಆಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ ಹಾಗೆ) ಅತ್ಯಂತ ಆಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು (ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾದ) ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪರಿಪಾಕದಿಂದುಂಟಾದ್ದರಿಂದ ಅಮೃತದಂತಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡ ಸುಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದರ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ "ಅಂತಃಕರಣವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ತಿಳಿಯಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ವಿಶೇಷವು ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡುಬಿಡುವುದು". ಹೀಗೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸುಖದ ತಾರತಮ್ಯವು ಆಯಾ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಕರ್ಮದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯದೇ ಆಗಿದೆ. (ಅದು) ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಪಡಿನೆರಳಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮಾನಂದವಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಸ್ಪಷ್ಟತಾಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮುಖದ ನೆರಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಕನ್ನಡಿಯದ್ದೇ ಹೊರತು ಮುಖದ್ದೇನಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ (ಇದು). ಮುಖದಂತೆ ಚೈತನ್ಯಸುಖವು ಮೂರ್ತವಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದರ ನೆರಳೆಂಬುದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವು ತೋರುವಂತೆ ಅಚೇತನವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಎಷ್ಟೆಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು, ತಪಸ್ಸು, ಉಪಾಸನೆ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮುಂತಾದ ನಿವೃತ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ವಿಷಯವಾಸನೆಯೆಂಬ ಕೊಳೆಯು ನಾಶಗೊಂಡದ್ದಾಗುವುದೋ, ಅಷ್ಟಷ್ಟರ

ಮಟ್ಟಿಗೆ- ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸಾಧಕನೂ (ಸಹ) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ ದೂರನಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಸುಖವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೂ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಖ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೋ ಕನ್ನಡಿಯ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯಿಂದಾದ ಮುಖದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಂತೆಯೇ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿರ್ಮಲವಾಗುವ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವಾದರೋ (ದೃಷ್ಟಾಂತದ) ಮುಖದಂತೆ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ತಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು "ವಕ್ಷ್ಯತಿ ಚ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ರಸೋ ವೈ ಸಃ" ಎಂದು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪದವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಈ ಜೀವನು ಈ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆದೇ ತನ್ನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದರ ಆಭಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸುಖ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವುದೆಂದು ಅದರೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನು "ಏತಸ್ಯೈವಾನಂದಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞಾನನ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಮಾನಂದದ ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು (ಅದು) ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ (ಒಂದಾನೊಂದು) ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಆನಂದವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸ್ವರೂಪದ ಸುಖವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ (ಆಗುವುದನ್ನು) ಲೌಕಿಕ ಸುಖವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಲೌಕಿಕ ಸುಖವು (ಏನಿದೆ ಅದನ್ನು) ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ

ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಏವಂ ಚ ಕಾಮೋಪಶಮ" ಎಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಅನುವಾದದಿಂದ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಾದವನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತವಾದವನಿಗೂ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಆನಂದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಮದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ನೂರುಪಟ್ಟು ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವುದು (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು) "ಅದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದದವರೆಗೆ (ಹೇಳಿರುವುದು) ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಲತೆಯುಂಟಾಗುವ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸುಖವು ದೊರೆಯುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

97) ಆನಂದಮಯನ ಪುಚ್ಛವು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ:–

ಇನ್ನು ಈಗ ಉಳಿದಿರುವ ಆನಂದಮಯನ ಪುಚ್ಛವನ್ನು (ಕುರಿತು) ಹೇಳಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ – "ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಆನಂದಮಯನ" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಆದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅದದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದೇ ಅದದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಪುಚ್ಛವೆಂಬುದು ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಿಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೈತವಿಷಯದ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವುದು ದ್ವೈತವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಇರುವ (ಯಾವುದಾದ)ರೊಂದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಹೊಂದುಬಹುದೇನೋ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಾನಂದವು" (2–8) ಎಂದು ಮುಂದೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಆನಂದದ ಕೊನೆಯಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲೂ ಪುಚ್ಛವಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ" ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿದನಾದ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾದ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವು)

ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಿಶೇಷತೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ. "ಯಾವಾತನು (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮೊದಲು ಉಂಟುಮಾಡಿದನೋ" (ಶ್ವೇತ. 6–18) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. "ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಬರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 6–1–18) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋದವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೂ ಕಲ್ಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪುನಾರಾವೃತ್ತಿಯುಂಟೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಇಹ" ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದವರೆಗಿರುವ ಲೋಕಗಳೂ ಸಹ ಮರಳಿಬರುವ ಲೋಕಗಳೇ" (ಗೀ. 8–16) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದೆ. ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಆನಂದವೂ ಸಹ ನಿಜವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳೂ ವಿಷಯವನ್ನೂ ವಿಷಯಿಯನ್ನೂ ವಿಂಗಡಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಈ ಸುಖದಲ್ಲೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ– "ಸತ್ತ್ವವು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬೆಳಗುವುದಾಗಿಯೂ ರೋಗರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಪಾಪರಹಿತನಾದ ಅರ್ಜುನನೇ ಸುಖಸಂಗದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಸಂಗದಿಂದಲೂ ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ" (ಗೀ. 14–6). ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ- ನಾಗಿರುವುದಂದಲೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆನಂದವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಪುಚ್ಛವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ (ಆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು) ಇಲ್ಲಿ ಪುಚ್ಛವಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಮುಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುವವನಾದ ಆ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವು ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾರ್ಥಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು). "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ"

ಎಂಬುದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ "ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು" ಯಾವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತನ್ನ ಶಬ್ದದಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆನಂದವುಳ್ಳ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಾವಾತನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆಯೋ" ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪ್ರಕೃತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾನ್ನ (ಸರ್ವಾಯು) ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕರಣವಿದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ (ಗ್ರಂಥವು) ಮುಗಿದಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನು", "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವವನು" ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯವನು ಒಳಗಿರುವವನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯೆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು (ಸರಿಯಲ್ಲ). ಹಾಗೆಯೇ "ಅವನಿಗೆ ಈತನು ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು ಮುಂದು ಮುಂದಿನದು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾ ಪೂಜ್ಯಳಾದ ಶ್ರುತಿಯು "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ" ಎಂದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುಚ್ಛವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. (ಇದು) "ಯಾವಾತನು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ (ಈತನನ್ನು) ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮನ್ತ್ರದೊಡನೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದೇ) ಹೆಚ್ಚು

ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವಂಥದ್ದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿದೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ. "ಯಾವುದೇ ನೇರಾಗಿಯೂ ಅಗೌಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೋ, ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಾಂತರನಾಗಿರುವನೋ" (ಬೃ. 3-5-1), "ಈತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು.... ಇವನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 3-7-23) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದ (ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ (ಅನ್ನ) ರಸಾದಿಗಳ ಕೋಶವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅವುಗಳಿಗೂ ಜೀವನು ಹೆಚ್ಚಿನವನಾದ ಆತ್ಮನು" (ಕಾ. 3-11) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. "ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಒಳಗಿರುವುದೋ ಯಾವುದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೋ" ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಅದೇ ಪುಚ್ಛವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಸರಿ ಎಂದು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವೈತಾನಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ದ್ವೈತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿರುವುದೊಂದೂ ಆಧಾರವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ" ಆದದ್ದು ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿತ್ತೋ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛದಂತೆ ಪುಚ್ಛವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. (ಅದು) ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಕೊನೆಯಾಗಿರುವ, ಕಣ್ಣಿನ ಪೊರೆಯಿಂದ ಕಂಡ ಅನೇಕ ಚಂದ್ರನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನಿರುವಂತೆ ಅದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರವು, ಲೌಕಿಕಾನಂದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯವು ಎಂದರ್ಥ. ಪುಚ್ಛವೆಂಬುದಾಗಿ ಅವಯವಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು (ಹಿಂದೆಲ್ಲ) ಬಹಳವಾಗಿ (ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು). ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ತಲೆ ಮೊದಲಾಗಿ ಪುಚ್ಛದವರೆಗಿನ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿ ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಪ್ರಿಯಮೋದವೇ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಸಹ ಪುಚ್ಛತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ಸಹ ಸಮಸ್ತ ದ್ವೈತಾನಂದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ

ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಅವಯವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಮಂಗಳವು.

98) ಪುಚ್ಛವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವದರ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ಲೋಕದ ಅವತರಣಿಕೆ :–

ಹೀಗೆ ಆನಂದಮಯನು ಪುರುಷಾಕಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಆನಂದವಿಶೇಷವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ನಾಲ್ಕು ಕೋಶಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವುದೂ ಸಹ ಆಪೇಕ್ಷಿಕವಾಗಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಯಿತು. ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಬಲದಿಂದ ಆ ಆನಂದವು ಮುಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೂ ತನಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಆ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು "ಆನಂದಮಯಸ್ಯ........." ಎಂಬುದಾಗಿ (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಅದನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವೇ ಕೊನೆಯದಾದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಅವಸಾನ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ಅದು ಯಾವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ (ನಿರ್ಹೇತುಕವಾಗಿ) ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗೊತ್ತಾದ ಕಾರಣವೂ (ಅದಕ್ಕಿ)ರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಾನವು ಯಾವುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ (ದ್ವೈತಕ್ಕೆ) ದ್ವೈತವೇ ಕೊನೆಯಾಗಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ದ್ವೈತದೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಇರುವಿಕೆ ಇದೆ ಎಂದಾಗಲಾಗಿ (ಅದೂ) ದ್ವೈತವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು

ಇಷ್ಟಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲ, ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಾಪರವಿಭಾಗವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊಂದದೇ ಇದ್ದುದಾಗಿ ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಬಾಧೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವಪ್ನದ ಪರಂಪರೆಯು ಸ್ವಪ್ನವಾಗಿರುವಷ್ಟನ್ನೇ ಬಾಧೆ ಮಾಡುವಂಥದ್ದೋ (ಅದಕ್ಕೆ) ನಿಜವಾದ ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕೊನೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕೋಶಪರಂಪರೆಯು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಶವಷ್ಟನ್ನೇ ಬಾಧೆಮಾಡುವುದಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಅದ್ವೈತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕೊನೆಯು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಬಂದೇ ಬರುವುದು. ಆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪಂಚಕೋಶಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಂದರ್ಥವು.

ಹಿಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ವಿರಾಜನೇ ಮೊದಲಾದವರು ಆತ್ಮರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು, ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಫಲವಾದ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಆನಂದವನ್ನೇ ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅದೃಷ್ಟಫಲವಾಗಿಯೂ, ದೃಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆನಂದದ ಅರಿವಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ–(ಎಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ)– "ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಾನಂದವು" "ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೂ" (ಆಗುವುದು). ಆದರೂ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಭೋಕ್ತ್ರಾತ್ಮನ ವಿವರಣೆಯ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ತ್ರಾತ್ಮನ (ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನ) ವಿವರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತವನಾದರೆ.....ಎಲ್ಲಾ

ಕಾಮನೆಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದವನಾಗುತ್ತಾನೆ (2-5)" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ (ಪುನಃ) ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸದೆ ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಅವಸರದಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ (ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು) ತಮತಮಗೆ ಒಳಗಿರುವ (ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮರಲ್ಲಿ) ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುಮುಂದಿನದಾದ ಅನ್ನ (ಪ್ರಾಣಾ)ದಿಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡವನಾಗಿ (ಆಮೇಲೆ) ಅದನ್ನೂ ವಾಕ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ನುಂಗಿ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ." (ತೈ.ವಾ 2-236, 238), "ಹೀಗೆ ಆನಂದಮಯನು ನಾಲ್ಕಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನು) ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನರೂಪನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ (ಆನಂದಮಯನು) ಕಾರ್ಯದ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಭೇದವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ, (ಇವನಿಗೆ) ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೋ ಉಪಾಸನಾ (ಕ್ರಿಯೆಗೆ) ಕರ್ಮವಾಗಿರಲೆಂದು (ಹೇಳಿದೆ)" (ತೈ.ವಾ 2-241, 242) ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಂಗಳವು.

99) ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಅನರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯು :-

"ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯದವನಿಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಂಬಂಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ "ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ! ಯಾವ ಇರುವುದಕ್ಕೂ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಾವವಿಲ್ಲ" (ಗೀ.2-16) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವಿದೆ, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- "ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸಮಾನನು" ಎಂದರ್ಥ. ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ

ಪುರುಷಾರ್ಥಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ "ಅಸನ್ನೇವ" ಎಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ತಾದವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬಿಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗಾಣುವಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅನರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ಕುರುಡು ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾದ ಅಸುರ್ಯಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಲೋಕಗಳು ಏನಿವೆ, ಅವನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕೊಂದವರು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ" (ಈಶ.–4), "ಕೌಂತೇಯನೇ ನನ್ನನ್ನು ಸೇರದೇ ಇನ್ನೂ ಅಧಮವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ" (ಗೀ.16–20) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ (ಅದು) ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಆತನು ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಇಲ್ಲದವನೇ ಆಗುವನು" (ತೈ.ವಾ.2–353).

100) ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಮತ್ತು ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು:–

ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು "ಕುತ ಪುನರಾಶಂಕಾ?" ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ "ಇಲ್ಲವೇನೋ" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಂದೇಹವಿರಬಹುದೆಂದು (ಅದು) "ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದು" (ಹೇಳುತ್ತಾ) ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಯಾವಯಾವುದನ್ನು "ಇದು ಹೀಗೆ" ಎಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಆಗಲೀ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲಾಗಲೀ ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೋ ಅದದು

ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೊಲದ ಕೊಂಬು ಮುಂತಾದವುಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಹೀಗೆ ಜನರಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪಡುವುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ ಈ ಸಂದೇಹವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಹಟಮಾತ್ರದಿಂದಾದದ್ದು ಎಂಬೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೀ ಮಾತಿನಿಂದಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಇರುವುದು". ಏನೇನು ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ ಎಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬರೀ ಮಾತಿನಿಂದ ತಯಾರಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಯಾರಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ– "ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಬರೀ ಮಾತಿನಿಂದ ತಯಾರಾದದ್ದು, ಹೆಸರಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ" (ಛಾಂ. 6–1–4). ಇನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇನಿದೆ, ಅದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವುದು, ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಅದು ಸತ್ಯವು" (ಛಾಂ. 6–8–7) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುವ ಪಂಚಕೋಶರೂಪವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವೂ ತನಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲದೇ– ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವು ಹಗ್ಗವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ– ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ–"ಇರುವ ಹಗ್ಗವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟು ಹಾವು ಹೇಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಕೋಶರೂಪದಿಂದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ" (ತೈ.ವಾ. 2–354) (ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಸ್ತವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ (ತರಹದ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಬೀಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ. "ನಾನಿದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನು, (ಇದನ್ನು) ಕೇಳುತ್ತಿರುವೆನು, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವೆನು, ಸುಖವನ್ನೋ ದುಃಖವನ್ನೋ ಅನುಭವಿಸುವೆನು", ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು. "ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ನಿಂತಿರುವುದು, ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿರುವುದು" ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆಯೋ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಡಿಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಾವಿರ (ಗಟ್ಟಲೆಯ) ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು, ಹಾಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲೂ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನನ್ನನ್ನರಿಯುವನು" (ಗೀ.7–3) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿರಳವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದಾದರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

101) ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಯಾವ ತರಹದ್ದು?

ಇನ್ನು "ಆಮೇಲೆ ಈತನನ್ನು ಸಂತನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಅದು ಇದೆ" ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ

ಇರುವಂಥದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕೋಶದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೋ ಆಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮದ್ದರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಅದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಹಿಂದೆ) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದವನೇ ಹೊರತು ಕೋಶಾತ್ಮಕನಲ್ಲ" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಆತನನ್ನು ಎಂದರೆ ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದವನನ್ನು "ಸಂತನೆಂದು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುವನೆಂದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸತ್ತಿನ ರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದವನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು". ಈ ವಿಶ್ವವೂ ನಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? (ಮುಂ.ಭಾ.ಭಾ 89). "ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೋ, ಆತನನ್ನು ಬರೀ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮೊದಲೂ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಈತನನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸದ್ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆತನು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆಯೇ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು "ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ". ಬೇರೆಯವರು ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಇವನನ್ನೇ ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದವರಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಥವಾ ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ತಿಳಿದವನೆಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ತಿಳಿದು, ಬೇರೆಯವರೂ ಸಹ ಸದ್ಗುರುವಾದ ಈತನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿದ್ಯೆಗಾಗಿ ಬಳಿಸಾರುತ್ತಾರೆಂದರ್ಥವು. "ಯಾವನಿಗೆ ದೇವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರಹದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಕ್ತಿ ಇದೆಯೋ, ದೇವನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಗುರುವಿನಲ್ಲೂ ಇದೆಯೋ (ಆ) ಮಹಾತ್ಮನಿಗೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು (ಈ ತತ್ತ್ವವು) ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ", (ಶ್ವೇತ. 6–23) ಎಂದು ಮಂತ್ರವಿರುತ್ತದೆ.

102) ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವು:–

ಆನಂದಮಯದವರೆಗಿನ ಕೋಶಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದೆ ಎಂದು ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ತಿನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಫಲವು, ಎಂದೀಪರಿಯಾಗಿ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯದಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು (ತೋರದಿರುವುದಕ್ಕೆ) ಅವಿದ್ಯೆಯುಷ್ಟೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಈತನನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಸಂತನೆಂದು ((1) ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದಿರುವನೆಂದು, (2) ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನೆಂದು) ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆಂಬ" ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದೆ, ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವರಿಗೂ ಫಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಂತ್ರದಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ (ಪದಗಳಿಗೆ) ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನ್ವಯವನ್ನು (ತೋರಿಸಲು) "ಅಥವಾ" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಆರಂಭಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

103) ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು:–

ಅಲ್ಲಿ 'ಸತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೊದಲು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದರ್ಥವೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಿದೆ) ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗಾದಾಗ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಏನರ್ಥ? "ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ" (ಗೀ.16–8) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಸುರರ ಮತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿದವನಾಗಿ ಯಾವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದರಿಯುವನೋ ಆತನು ಅಸದ್ವಾದಿಯಾಗುವನು, ಅಸತ್ತೇ ಎಂದರೆ ಕೆಟ್ಟ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗುವನು, ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಸುಖದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ (ಹಾಗೂ) ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ಮಾರ್ಗವಾದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವನು, ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮವೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗುವನು. "ಅಸುರಸ್ವಭಾವದ ಜನರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಚಿತ್ವ, ಆಚಾರ, ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ" (ಗೀ.16–7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಸುರರ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಸ್ತಿಕನಾದವನು (ಯಾವನೋ) ಅವನನ್ನು ಅಸಾಧುಪುರುಷನೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಿಷ್ಟರಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದಾದರೋ ಅವನಿಗೆ (ಬಲು) ದೂರದ ಆಸೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ತನ್ನ (ವರ್ಣಾಶ್ರಮ) ಕರ್ಮದಿಂದ ಆ (ಪರಮಾತ್ಮ) ನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು" (ಗೀ.18–46), ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವೇ ಮೊದಲಾದ ಸನ್ಮಾರ್ಗವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇವನು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. "ಅಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯರ್ಥತ್ವಾತ್" ಎಂದಿರುವ ಭಾಷ್ಯಪಾಠಕ್ಕಾದರೋ, (ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು) – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನು ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. (ಏಕೆಂದರೆ ಆತನಿಗೆ) ಆ ಮಾರ್ಗವು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಆತನು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ (ಯಾವುದನ್ನೂ) ನಂಬದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬರ್ಥಪರವಾಗಿ ಹೇಗೋ ಆ ಪಾಠವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಯಾವ

ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಇಹಪರಸುಖವೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ದೊರೆಯುವುದೋ (ಅಂತಹ) ಬ್ರಹ್ಮ ಇದೆ" ಎಂದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಾವನು ಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಸಾಧುಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ಆತನನ್ನು ಸಾಧುಗಳು ಶಿಷ್ಟರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಟಜನರ ನಿಂದೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು (ಹಾಗೆಯೇ) ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವವರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಇದಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂದು ಭಾವವು.

104) ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥದ ಸಂಗ್ರಹವು :–

ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ (ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು) ಬಿಟ್ಟು ಒಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ, ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎರಡರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ತಸ್ಮಾತ್ ಇತಿ" ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವನಿಗೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಪ್ರವಣತಾದ್ವಾರಾ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಶ್ರವಣಮನನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಸದ್ಬ್ರಹವೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. "(ಸೋಪಾಧಿಕ ನಿರುಪಾಧಿಕವೆಂಬ) ಎರಡು ರೂಪದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗಿ) ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಭಾವವು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು" (ಕಠ. 2–3–13) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ (ಇದೇ) ಅರ್ಥವು.

105) ಕೊನೆಯ ಕೋಶದ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯು:–

"ತಸ್ಯ ಪೂರ್ವಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಆನಂದಮಯಃ" ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ, ಆನಂದಮಯನು ಹೀಗೆ

ಪುರುಷಾಕಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಅದರ ಪುಚ್ಛವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬಂದ "ಇಲ್ಲವೆಂಬ" ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಂತ್ರದಿಂದ ಕಳೆದು "ತಸ್ಯೈಷ ಏವ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮಾ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಆನಂದಮಯನ ಕೋಶದ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

106) ("ಏಷಃ" ಎಂಬ) ಏತಚ್ಛಬ್ದದಿಂದ ಆನಂದಮಯನನ್ನೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ :–

(ತಸ್ಯೈಷ ಏವ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ) ಏಷಃ ಎಂಬ ಏತಚ್ಛಬ್ದವು ಆನಂದಮಯ (ನನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ) "ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ" ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ ವ್ಯವಧಾನವಿದೆ ಎಂದಾದಾಗ ಅತಿ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಏತತ್ ಶಬ್ದವಾದ 'ಏಷಃ' ಎಂಬ ಪದವು ಹೇಗೆ (ತಾನೆ) ಆನಂದಮಯನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶವಮಾಡುತ್ತದೆ? ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಂಬುದಾ)ದರೋ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. "ತಸ್ಯೈಷ ಏವ....." ಎಂಬುದರ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ (ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ!) ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, "ತಸ್ಯೈಷ ಏವ....." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ (ಪದಗಳಿಗೆ) ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಹಿಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುವ (ಇದೇ) ತರಹದ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ "ತಸ್ಯ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅದದರ ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ (ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ). "ಆ ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ಈತನು ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು (ಹಿಂದಿನ ಕೋಶಕ್ಕೆ) ಮುಂದಿನ ಕೋಶವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು (ವಸ್ತು) ಸ್ಥಿತಿಯು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ (ನೆಂಬ) ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಆನಂದಮಯನಿಗೇ ಶಾರೀರಾತ್ಮತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಾಗ (ಹೀಗೆ) ಅನ್ವಯವಾಗುವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ, ಹೇಗೆ (ತಾನೆ) ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವಿರಿ? "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಾದರೋ ಪ್ರಕ್ರಮಭಂಗ

(ಆರಂಭಭಂಗ) ವನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಅವಯವವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ (ಅದನ್ನು) ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಎಂದಿರುವ ನೇರವಾದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದೆಂಬ ರೂಪವಾದ ಬಾಧಕಯುಕ್ತಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ 'ತತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆನಂದಮಯನದ್ದೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ಲೋಕವೂ ಸಹ ಆನಂದಮಯನ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಲಿ ಹಾಗಾದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆನಂದಮಯನ ಪ್ರಕರಣವೇ ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಬಾಧಕವು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಿ "ತಂ ಪ್ರತಿ ನಾಸ್ತಿ ಆಶಂಕಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವೇ" ಎಂದು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಿಯ, ಮೋದವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ (ಹೇತುವನ್ನು) ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೂ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಂದೇಹವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ "ಅದು ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು "ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೂಲಕವೂ, ಎಲ್ಲದರ ಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಆನಂದ- ಮಯನಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಲಿದ್ದು ವಿಶೇಷರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸೂರ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು "ಈತನಿವನೇ ಸೂರ್ಯನೆಂದೋ, ಚಂದ್ರನೆಂದೋ" ಎಲ್ಲರೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದು ಎಲ್ಲರೂ "ಇದೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ– ಯಾವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವನು (ಅಥವಾ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದಾಗುವನು) ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

107) ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಳಿಸಿರುವುದು :–

ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನಭಾಗವೂ ಕೂಡ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಯಸ್ಮಾದೇವಮ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಆತನೇ ಅಸತ್ತಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೇತು, ಹೇತುಮದ್ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತನ್ನನುಸರಿಸಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಬೇರೂರಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯನುಳ್ಳ ಶಿಷ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು (ಮುಂದಿನವು) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

108) ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಎಣಿಕೆ :–

ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದದ್ದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ– (1) ಈ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದಿಂದ ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಕೂಡ ಹೋಗುತ್ತಾನಾ? ಇಲ್ಲವಾ? ಹುಟ್ಟಿದೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಕಾರಣವನ್ನು (ಕುರಿತೇ) ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞನಾದವನು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೂಡ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ– (2) ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಕೂಡ ಆ ಲೋಕವನ್ನು (ಕುರಿತು) ಹೋಗುತ್ತಾನಾ? ಇಲ್ಲವಾ? ಎಂದು.

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬನೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ಕುರಿತು ಹೋಗುತ್ತಾನಾ? ಅಥವಾ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಾ? ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದುಕೊಂಡು "ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗಳು" ಎಂಬ ಬಹುವಚನ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಭಾಗವು ಸರಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಶಿಷ್ಯನ ಸಂಶಯವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ವಾಕ್ಯವು. ಸಂಶಯವು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಎರಡು ತುದಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ತುದಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ (ಕಲ್ಪನಾ) ಗೌರವವೆಂಬ ದೋಷವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಮುಂದೆ (ಹಾಗೆ) ನಾಲ್ಕು ಉತ್ತರವು ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಿ (ಮತ್ತು) ಅಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅಭಯಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, (ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು), ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿಲ್ಲ (ವೆಂದಾಗಿ) "ಎರಡೇ ಪ್ರಶ್ನೆ" (ಎಂದಾದರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ), "ಪ್ರಶ್ನಾಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಆಗ) ಬಹುವಚನವು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ "ಅರ್ಥಬಲದಿಂದ ಬಂದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ" (ಎಂಬುದೇ ಉತ್ತರವು), ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

109) ಬ್ರಹ್ಮದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ (ಮೊದಲು) ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವು :-

ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು"ಏತೇಷಾಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ"? (ಎಂಬ) ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅರ್ಥದಿಂದ ಒದಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ "ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ" ಕುರಿತು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಅರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಅದೇಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿರಿ? ಎಂದರೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ- "(ಜ್ಞಾನಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಗಳೆಂ)ಬೆರಡೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ"

(ತೈ.ವಾ. 2–367) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ಯಚ್ಚೋಕ್ತಂ" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಮತ್ತೊಂದು ಲಾಭವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಸತ್ಯವು ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವು ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಗುಹಾಕಾಶದಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಇದನ್ನು ಯಾವನು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತೋ, ಆ ಗ್ರಂಥ (ಭಾಗಕ್ಕೆ) ಅಲ್ಲವೆ ಇದು ವೃತ್ತಿ– ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತತ್ವವೆಂಬುದು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. (ಇನ್ನು) ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಕಥಂ ಸತ್ಯತ್ವಂ......." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

110) ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು:–

'ಇದೆ' 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಮುಂದುವರೆದಿದೆ, (ಹೀಗಿರುವಾಗ) ಅದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಸತ್ವೋಕ್ತ್ಯೈವ" ಎಂಬುದರಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೂ ಸತ್ಯತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು, ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ? (ಏಕೆಂದರೆ) 'ಇದೆ' ಎಂದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದು 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂತಾಗುವುದು (ಸಹ) ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲವಲ್ಲ? (ಇದೆ ಎಂದು) ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂದು

ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಉಕ್ತಂ ಹಿ ಸದೇವ ಸತ್ಯಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಾವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆದರೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು ಇಲ್ಲದ್ದು ಇರುವುದೆಂದಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವು-ದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವು ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು ಎಂಬ (ಅನಿಷ್ಟ) ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದು ಬರೀ ಮಾತಷ್ಟೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬುದು ಬರೀ (ಬುದ್ಧಿಯ) ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬುದು ಇರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿರುವುದೆಂತಲೋ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂತಲೋ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸುಳ್ಳಾಗುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಕೂಡ ಬಂದೇ ತೀರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ" (ಛಾಂ. 6-8-7) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಸತ್ತೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ" ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

111) ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥ (ಭಾಗ)ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ:-

ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಈ ಸತ್ಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು, 'ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ಸೋಽಕಾಮಯತ" ("ಆತನು ಬಯಸಿದನು")

ಎಂಬುದಾಗಿ ಚೇತನತ್ವವನ್ನೂ ಕೂಡ (ಮುಂದೆ) ಹೇಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯಾದರೋ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಎಂದುಕೊಂಡು "ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

112) ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು, "ಇದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು:–

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು "ಕಥಮೇವಮರ್ಥತಾವಗಮ್ಯತೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ("ಶಬ್ದಾನುಗಮಾತ್") ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯುನ್ನು ಆ ಅರ್ಥವು ಅನುಸರಣೆಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅನೇನೈವ ಹಿ ಅರ್ಥೇನ...." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

113) ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು :–

ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂದೇಹವನ್ನು (ಇದೆ ಎಂದು) ಸಂಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಇದಗ್ಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸಬೇಕೆಂಬುವರಾಗಿ "ತತ್ರ"...ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– "ಅದೃಶ್ಯನು, ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನು" (2–7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾತರಹದ ವಿಶೇಷವೂ ಅಳಿಸಿಹೋದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಭಯಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆ? ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿದೆಯೋ ಅದು ಇದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ– ಮೊಲದಕೊಂಬು ಹೇಗೆ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅದು ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ–

ಯಾವುದಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು-ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂದು ಯಾರು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದ್ದದ್ದೇ ಆದ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಷ್ಟೇ (ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸುಳ್ಳಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು (ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ) ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವವರು-ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ-ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರಾದವರಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಹಾಗೆ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದು.

"ಅಸನ್ನೇವ.." ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಕಳೆದಾಗಿದೆಯಲ್ಲ? ಅದು ಹೇಗೆ ಸತ್ತವನಿಗೆ ಅಮೃತಸೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ನಿಜ, ಅನ್ನಮಯನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಸರ್ವಾಭಾವದೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದೆಂದು ಬಂದೊದಗಲಾಗಿ "ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು," ಏಕೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಇದನ್ನು) ಪಂಚಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ನ್ಯಾಯದಿಂದ (ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ). ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೊದಗುವುದು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ, (ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಎಬ್ಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ

ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಮವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟೇ ವ್ಯವಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವಿಲ್ಲ.

114) ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು :–

ಹೀಗೆ "ತನ್ನ, ಆಕಾಶಾದಿಕಾರಣತ್ವಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಮೇಲೆ ಊಹೆಮಾಡಿದ್ದಾದ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಆಕಾಶಾದಿಜಗತ್ತು ಕಾರಣಸಹಿತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಾಗಿ (ಆಗ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ "(ಅದು) ಕಾಣುವುದಲ್ಲ, ಶರೀರವಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. (ಏಕೆಂದರೆ), ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ಮಾಯಾ (ರೂಪವಾಗಿ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದು (ಹಾಗೆ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪವು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವು ಇಲ್ಲಿ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವಂಥದ್ದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ – ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವ ಹಾಗೆ–ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ತಿನಿಂದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ನಾಮರೂಪವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವು ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ತೋರಿಬರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ

ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೆ ತೋರುವಾಗಲೂ ಸಹ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿಯೇ (ಇಲ್ಲವೆಂತಲೇ) ತೋರಿಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆ ಈ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಸಹ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ತತ್ರ ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯೇತ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಅಸತ್ತಿನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು (ಇದು) ಎಂದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ತನ್ನು ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಮಹಾವೈನಾಶಿಕರಾದ (ಬೌದ್ಧರೂ) ಸಹ ಅಸತ್ತನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದರ ನಿಷೇಧವು ಸರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರು ಸತ್ತಿಗೂ ಅಸತ್ತಿಗೂ (ಎರಡಕ್ಕೂ) ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಇಲ್ಲದ್ದರ ಮತ್ತು ಇರುವುದರ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ? ಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದಲಾದರೂ ಏನು? ಯಾವಾಗ ಇರುವ, ಇಲ್ಲದರ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದರ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಹೇತುವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ?" (ಮಾ.ಕಾ.1–6,7) ಎಂದಿದೆ. ಇದು ನಿಜವೆ, ಅಸತ್ತಿಗೆ ಕಾರ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಾದರೋ ಕಾರ್ಯವು–ಗಡಿಗೆ, ಆಭರಣ ಮುಂತಾದವು, ಕಾರಣವಾದ–ಮಣ್ಣು ಬಂಗಾರದಿಂದ, ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲಾಕಡೆಯಲ್ಲೂ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇರುವಂಥದ್ದನ್ನೇ ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರಾದ ಬೌದ್ಧರಾದರೋ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಮಾಡಿದವರಂತಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವವರಾದ ನಾವು

ಮಾಯಿಕವಾದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರ (ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿದೆಯೋ ಅವನ (ಮತದಂತೆ) ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ-ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಜೆಯ ಮಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ". (ಗೌ.ಕಾ.3-27,28) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಸದ್ವಾದಿಗಳು ಇನ್ನೇನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ-"ಮಾಯೆ, ಸ್ವಪ್ನ, ಗಂಧರ್ವನಗರ ಇವುಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ (ಈ ವಿಶ್ವದ) ಹುಟ್ಟು ಇರುವಿಕೆ, ನಾಶಗಳೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ" (ಮಾ.ಕಾ.7-34). ಇದು ಮಾಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ನಾವಿಲ್ಲಿ) ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಈ) ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

115) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ :-

ಸ್ವತಃ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರಿಬರದೇ ಇದ್ದರೂ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಪ್ರಪಂಚವು) ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಕಾರಣತ್ವವು ಮಣ್ಣು, ಬೀಜ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿ ಎಂದಾದರೆ, ಆಗ ಅದರಂತೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಅಚೇತನವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ (ಕೂಡ ಪೂರ್ಣ) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾ "ತದ್ಯದಿ ಮೃದ್ಬೀಜಾದಿವತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದ ಅಚೇತನವು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚೇತನರಾದ ಕುಂಬಾರನೇ

ಮುಂತಾದವರು ತಾವು ಸ್ವತಃ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ (ವಿಶೇಷ) ವಸ್ತುರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು "ಸೋऽಕಾಮಯತ" ಎಂಬ ಮುಂದಿನ-ವಾಕ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಡ)ವಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಬಯಸುವಂಥದ್ದು ಎಂದು (ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಿದೆ). ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಯಸುವಾತನಿಗೆ ಜಡತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ತಾವೇ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಅಲ್ಲಾ! ಕೇವಲ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ಬಯಸುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ನಾವು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ? ಬರೀ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸನ್ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ" ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದಾಗಿ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವ (15ನೇ)ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅದರೊಡನೆ ತುಂಡಾಗದ (ಬೇರೆಯಾಗದ) ದೇಶಕಾಲವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು (ಹಿಂದೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕಾದಾಗ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರಾದ ಕುಂಬಾರನೇ ಮುಂತಾದವರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮಯಿತೃತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಬೇರೊಂದು ಉಪಾದಾನವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ತಾನೆ) ಮೂಲಕಾರಣವೆಂಬ, ಈ ಎರಡೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಚೇತನರಾದ ಕುಂಬಾರರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಾವೇ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ದೇವತೆಗಳು, ಋಷಿಗಳು ಪಿತೃಗಳು ತಮ್ಮ ಐಶ್ವರ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ (ಅವರು ಒಂದಾನೊಂದನ್ನು) ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ (ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ). ಜೇಡರಹುಳುವೇ

ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ (ತಮ್ಮಿಂದಲೇ) ಬಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಇದು ಹೀಗೆಯೇ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬಯಸುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಯಸುವಂಥದ್ದೆಂದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಏಕೆಂದರೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಕಾಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ (ಬೇರೆ) ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ಪೃಚ್ಛಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು, (ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವುದು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಬಯಸುವವರೆಲ್ಲರೂ ಕಾಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ "ಇದು ನನಗಾಗಬೇಕು" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು "ಆತನು ಯಾವ ತರಹದ ಬಯಕೆಯವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಅದರ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಯಾವ ತರಹದ ನಿಶ್ಚಯವೋ ಆ ತರಹದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮವು ಯಾವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–4–5) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇನಾದರೂ ಕಾಮವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಕ್ಕಧೀನವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅದೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಕ್ಲೇಶರೂಪವಾದ ಕರ್ಮದ ವಿಪಾಕದ ಮೊತ್ತದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯೇ ಆದೀತು! ಹೆಚ್ಚಿನ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ "ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಪಡೆಯುವನು" (ತೈ.2–1) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಪಡೆದಂತಾಗುವುದೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನಿಷ್ಟವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವವು. ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ತೆಗೆದುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು "ಯಥಾ

ಅನ್ಯಾನ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಅತೋ ನಾನಾಪ್ತಕಾಮಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅದಕ್ಕೆ) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು–ಸಂಸಾರಿಗಳ (ಕಾಮಾದಿ) ದೋಷಗಳು ಅವರ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನಕ್ಕಧೀನವಾಗಿ ಅವನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡವರಾದ ಆಯಾ ಪುರುಷರನ್ನು ಅದದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕುಶಲಾಕುಶಲ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗಳು ಅದರ ಅಧೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾಮಗಳೂ ಸಹ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ನಾಮರೂಪದ ದೋಷದ ವಾಸನೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಯಾವ ದೋಷಗಳಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು–ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ (ಆ) ಕಾಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ತತ್ತ್ವವೆಂತಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಎಂತಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆತ್ಮವೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಕಾಮಾದಿ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಮೇಲೆ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಇದು) ನೀರಿನಿಂದ ನೊರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗುವಂತೆ (ಆಗುವವು). ಹೇಗೆ ನೊರೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನೀರೇ ಆಗಿದ್ದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೊರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಕಾಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮಗಳು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪದಂತೆ ಆ ಈ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದೆ,

ಕಾರ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂಥವುಗಳೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಅವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿವೆ– "ಯಾವಾತನು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವನೋ" (ಋ. 10–129–6). "ನನ್ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಚರಾಚರವನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೌಂತೇಯನೇ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ" (ಗೀ.9–10) (ಎಂದಿದೆ). ಅದನ್ನೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ– "ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಾಪ್ತಕಾಮವಲ್ಲ". ಇಲ್ಲಿ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಬರೀ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬಯಸಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಎಂದರ್ಥ. ಆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಪಡೆದದ್ದಾಗಿವೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

116) ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು :–

"ಬೇರೆಸಾಧನವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ", ಎಂದು "ಚ"ಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು, ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು (ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ). ಸಂಸಾರಿಗಳು ಕಾಮಾದಿದೋಷಪ್ರೇರಿತರಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆಂದು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರೇರಣೆಯಾದಮೇಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಿಲ್ಲದೆ ತಾವೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ (ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ.) ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ "ಕಿಂ ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವರ ಕಾಮಗಳು ತಮಗೆ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಫಲರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅನಾತ್ಮವಾದವುಗಳು, ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ದೇಶಕಾಲದಿಂದ ತಡೆಹಿಡಿದವುಗಳಾದ (ಕಾಮಗಳು) ಮತ್ತು ಅವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವಂಥವುಗಳು. ಒಳ್ಳೆಯ ಕರ್ಮದ

ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇಷ್ಟವಾದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ, ಕೆಟ್ಟಕರ್ಮದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನಿಷ್ಟ ಫಲವೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಆಗುವವು. ಶರೀರವು ಮತ್ತು ಕೈಕಾಲುಗಳು (ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು) ಚೇಷ್ಟೆ ಮಾಡದೇ ಕರ್ಮವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾನು ಷ್ಠಾನಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗೆ ಪರತಂತ್ರವಿದೆ. ಆ ರೀತಿ ಕಾಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವುಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವಾಗಲೀ, ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲೀ ಬೇಕಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ)– "ಅವನಿಗೆ ಶರೀರವಾಗಲೀ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ಸಮನಾದವನಾಗಲೀ ಹೆಚ್ಚಿನವನಾಗಲೀ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಈತನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯು ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಜ್ಞಾನಬಲಕ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿವೆ." (ಶ್ವೇತ. 6–8). "ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲ, ಓಡುತ್ತಾನೆ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣುವನು, ಕಿವಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇಳುವನು, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು, ಆತನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರಿಲ್ಲ, ಆತನನ್ನು ಮೊದಲಿಗನು, ಪುರುಷನು, ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ" (ಶ್ವೇತ. 3–19) ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ.

117) "ಆತನು ಬಯಸಿದ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವು :–

ಈ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ಎಲ್ಲವೂ "ಆತನು ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬೀ ಮಾತಿನ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸಃ' ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಆನಂದಮಯನ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ "ಸೋಽಕಾಮಯತ" ಎಂದು ಶರೀರಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜೀವರುಗಳಿಗೆ

ಶರೀರಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾಮವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಆನಂದಮಯನು ಪರಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ! ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯ)ದಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹತ್ತಿರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದ್ದು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಃ' ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಪುಲ್ಲಿಂಗನಿರ್ದೇಶವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾತ್......." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಾದ ಪುಲ್ಲಿಂಗಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ "ಯಾವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತೋ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು (ಅದಕ್ಕೆ) ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಬಯಸಿದನು, ಆತನು ಸ್ವತಂತ್ರನೇ, ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಯಸಿದನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

118) ಮಾಯಿಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿವಾದದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವು :-

ಇಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗದೇ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಆತನು ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. (ಹಿಂದೆ) ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದರ ರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಪರಾಮರ್ಶೆಯು ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿದೆ. ಅದು ನಿಜವಲ್ಲವಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕಾಮಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಏನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ, ಇದನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಈ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆತಾನೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರರೂಪದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು

ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದವನು ನಿಜವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನಾದವನು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆನ್ನಬಹುದು– ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಯಾವ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ, (ಆದರೆ) ಯಾರಿಗೆ ಈ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ (ಅವಿದ್ಯೆ?) ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯೆವು. ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ, ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ? ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅರಿವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದಾದರೂ ಯಾವುದು? ತೋರುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೇನಾಗುತ್ತದೆ? ಸದ್ರೂಪವೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಿಕಲ್ಪಬಲದಿಂದ ಈ ಭೇದವು ಎಂದರೋ, ಈ ವಿಕಲ್ಪದ ವ್ಯಾಪಾರವು ಯಾರಿಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ (ಇದಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ನಿಜವಾದ ಚಿದೇಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅನೇಕತ್ವವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಹೇಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಭಿನ್ನರೂಪವನ್ನು ಸೇರಿಸುವರೂಪದ್ದಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಾದರೋ ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡರೂಪದ್ದಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿದೆಯೋ) ಅವನ (ಮತದಂತೆ) ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

119) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮುಂದಿಟ್ಟ ದೋಷಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು:-

ಈ (ಆಕ್ಷೇಪವು) ಗಾಜಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಒಡೆದುಹೋಗುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವವನು, ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪಕ್ಕದ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಚಪಲವಿದು. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹಾಕಿದ್ದಾದ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂಬ ಮಣ್ಣುಹೆಂಟೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಲುಗೋಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಾನೇ ಪುಡಿಯಾಗುತ್ತದೋ ಆ ರೀತಿ ಸ್ವಲ್ಪ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಮೊದಲು ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವರೂಪ(ವೆಂಬ) ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತೆಂಬುದಾಗಿ (ಪೂ.ಪ. ಏನು ಹೇಳಿದ್ದನು), ಅದು

ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಏಕೆಂದರೆ) ಅದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವರೂಪವಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಏನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬೀ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವುದು ಯಾವುದರೊಡನೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಜೀವನಿಗೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ! ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವರೇ ಮುಂತಾದವರು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವುದು, ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೀವಲ್ಲಾ! ಎಂದರೆ ಹೌದು ಹೇಳಿದ್ದೀರಾ, ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು! (ಏಕೆಂದರೆ) ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದಾಗಲೀ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆಯಾದರೆ ಆಗ ಇದೇ ವಿದ್ಯೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವುದರೊಡನೆ ಏನು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ? ಎಂದು ಇದೇನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವೆ? ಅಲ್ಲಾ, ಈಗತಾನೆ ನೀನೇ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನನ್ನಾಗಿ ನಿನ್ನನ್ನು (ನೀನು) ಗುರುತಿಸಿರುವೆಯಲ್ಲಾ! ಇಷ್ಟುಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ (ಅವಿದ್ಯೆಯು) ಯಾರಿಗೆ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ "ಯಾರಿಗೆ ಈ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎಂಬುದನ್ನರಿಯೆವು" ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೀನೇ, ಆತ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು (ಹೇಳಿ ಪುನಃ) ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿರುವೆ. ಇನ್ನೊಂದನ್ನೇನನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದ, ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇನಿದು? ಎಂದು, ಅದನ್ನೂ ಕೂಡ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅದೆಂತಾಗಲೀ ಅದಲ್ಲವೆಂತಾಗಲೀ ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ರೂಪದಿಂದತೋರುತ್ತದೆ, ಅದೇ ಇದರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ತೋರಿಕೆಯು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ

ಕೂಡ ಹೊಂದಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ "ನಾನು ಅಜ್ಞನು" ಎಂದು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನಗಿಂತ ವಿಂಗಡವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಿವೇಕ (ಪ್ರತ್ಯಯ)ದೊಡನೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನುಭವಾನುಸರಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವು. ಇನ್ನು "ನಾನರಿಯೆ, ಮುಗ್ಧನಾಗಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಜನರು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರ ಆಶ್ರಯವೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯುಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೇನು ಬೇಕು? ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಲೀ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾಸಂವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೋ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ, ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

120) ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು :-

ಯಾವನ (ಮತ)ದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ 'ಇಚ್ಛೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ರೂಪವಾದ (ವ್ಯಾಪಾರವು) ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆಯೋ ಅವನ (ಮತ)ದಲ್ಲೇ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಹೇಗೆಂದರೆ- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಮಾಡುವವನು ಯಾರೋ ಅವನದೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದರ ಇಚ್ಛೆ, ಅದು ಹೊರಗಡೆಯವರೆಗೆ ಬಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ, ಮತ್ತು ಹೇತುತ್ವವೇ, ಹೊರತು ಬೇರೆಯದಲ್ಲ, ಎಂದಲ್ಲವೆ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು! ಜ್ಞಾನದ ಚಿಗುರಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಹೇಶ್ವರಸ್ವಭಾವವು ಕರ್ತೃತ್ವಜ್ಞಾತೃತ್ವಗಳೇ ಎಂದಾದರೆ ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವರಿಯೆವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಅಗ್ನಿ', 'ವಹ್ನಿ' ಅನಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳೋ ಹಾಗೆ, ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯಾ, ಚಿಕೀರ್ಷಾ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಕೀರ್ಷೆಯು

ಹೊರಗಡೆಯವರೆಗೆ ಬಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಪರ್ಯಾಯಪದವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! (ಎಂದರೆ) ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಚಿಕೀರ್ಷಾರೂಪದವನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ ಎಂಬ ಭೇದವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆ (ಭೇದವು) ಹೊಂದುವದಾದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದಾಗಿ ಆ ಚಿಕೀರ್ಷೆಯಾದರೋ ಯಾವ ವಿಷಯದ್ದಾಗಬೇಕು? ಇನ್ನು ಮಾಯಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವೆಯಾದರೆ ಈ ಮೋಹಗೊಳಿಸುವ ಮಾಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಪರಮಶಿವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣವು ನಿಮ್ಮನ್ನೇ ಹೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ.

(ಪೂಪ:–) 121) ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬುದಿದೆ ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವನು ತನ್ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ (ವಿಧಾನವು) :–

"ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದ ನೀನು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತೀಯೆ. "ಲೌಕಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಲಶಕ್ತಿಯಿಂದ (ನಡೆಯುವುದರಿಂದ) ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ (ಆಗುವುದು) ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುವಿನಂತೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ (ಕ್ರಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ)" (ಈ.ಪ್ರ. 2–1–2) ಎಂದಲ್ಲವೆ (ಅವರ) ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು? ಹೇಗೆ ಚೈತ್ರಮೈತ್ರನೇ ಮುಂತಾದವರ ಬೇಯಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಒಳಗಿನ ಇಚ್ಛೆಯು ಯಾವುದೋ, ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಹಾಗೆಯೇ (ಒಲೆಯ ಮೇಲೆ) ಇಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಬಹಳವಾದ ಚೇಷ್ಟಾಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಬೇಯಿಸುತ್ತೇನೆಂಬುದು ಇವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆ ಇಚ್ಛಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನಿಗೂ, "ಆಳುವೆನು", ಬೆಳಗುವೆನು", ಹೊಳೆಯುತ್ತೇನೆ", "ತಿರುಗಾಡುವೆನು", "ವಿಚಾರಿಸುತ್ತೇನೆ", ಎಂಬೀ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಬಯಕೆಯ ರೂಪದ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಯಾವ ಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಇಚ್ಛಾರೂಪವು "ಬೇಯಿಸುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ಚೇಷ್ಟಾರೂಪವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದವರೆಗೆ ಹೋಗುವುದೋ ಕ್ರಮದಿಂದ ದೂಷಿತವಾಗಿ ತೋರುವುದೋ, ಆಗ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಯು ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮೇಯಭೇದದಲ್ಲಿ

ಕೊನೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಆ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ): ಕನ್ನಡಿಯತಳವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ನದೀಪ್ರವಾಹದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ (ತೋರುವಂತೆ) (ತೋರುವುದು). ಚಿತ್ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಒಂದುಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆಭಾಸಭೇದವು ಹೊಂದಿದರೆ ಯಾವುದರಂತೆ ವಿರೋಧವು? ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕನ್ನಡಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಪರ್ವತ ಆನೆ ಮುಂತಾದ ಭೇದದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶರೀರವು ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ (ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ). ಬೆಳ್ಳಿ ಎರಡನೇ ಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಕಪ್ಪೇ ಚಿಪ್ಪು, ಒಂದು ಚಂದ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ವತವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು (ಮುಚ್ಚಿದ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ). ಕನ್ನಡಿಯು ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಶುದ್ಧವಾದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕನ್ನಡಿಯು ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದರಿಂದ (ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು). ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಿಚಂದ್ರನೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಆಭಾಸಗಳು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದು ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೋಹಗೊಳಿಸುವ ಮಾಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಎಂದು ಏನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿತ್ತು, ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇರಲಾಗಿ ಆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಆತನೇ, ತನ್ನನ್ನು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಲ್ಲವೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು? ಯಾವುದೆಂದರೆ– ನಮ್ಮಂಥವರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪಶುಸ್ಥಿತಿವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಹೊಂದದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೆಂಬುದು. ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮನಾಗಿ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಆರೋಪದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜಡರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ (ಆತನಿಗೆ) ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೇನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಈ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದು, ತಾನಿರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು ಪಶುರೂಪವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು, ಗ್ರಾಹಕಾಂಶವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುವುದು, ಅದರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಂಶವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಭಗವಂತನ ಮೋಹಗೊಳಿಸುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಗ್ರಾಹಕಾಂಶಕ್ಕೆ ಮೊಹವನ್ನುಂಟು

ಮಾಡುವಂಥದ್ದು. "ಈ ಪ್ರಮಾತೃವು ಮಾಯಾಂಧನು, ಸಂಸಾರಿಯು, ಕರ್ಮಬಂಧನನು". (ಈ.ಪ್ರ.3–2–2) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ (ಈಶ್ವರನ) ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಚಿದ್ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಮುಕ್ತನೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದಿರಲಾಗಿ, ದೇಹವಿದ್ದರೂ "ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಚಿದ್ಘನನಾಗಿ ಮುಕ್ತನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಈ.ಪ್ರ 3–2–2) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಈ ಮುಕ್ತನಾದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅಂಗದಂತೆ (ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು) ಅಳೆಯುತ್ತಾನೆಂದಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ (ಈಶ್ವರನು) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪಾಲಕನೆಂದಾಗಿ ಪತಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು, ಯಾವಾಗಲಾದರೋ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದಾದ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಆತನೇ ಆ (ಪ್ರ)ಮೇಯಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಪಶು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು "ತನ್ನ ಅಂಗರೂಪವಾದ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃವು ಪತಿ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಭೇದವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕ್ಲೇಶಕರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತನಾಗಿ ಪಶು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಈ.ಪ್ರ 3–2–3) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಮಾಯಾವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುವರೋ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೇ ಅಪರಾಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) 122) ಈಶ್ವರಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಾದದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಾನು ವಿರುದ್ಧವೆಂಬ ದೋಷವು :–

ಇದೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಾಣದವರು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾಚಿಕೆ ಪಡದವರೂ ಆಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವವರೆಂದು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಆತನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಕ್ರಮತ್ವವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ– ಅದು ಪ್ರಭುವಿನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯು, ಅದು ಶಾಶ್ವತವು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ– (ಏನೆಂದರೆ) ಶಿವನ

ಉನ್ಮೇಷನಿಮೇಷಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಳಯಗಳು ಆಗುತ್ತ(ವೆ) ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವವನಾದ ಯಾವನಿಗೂ ಉನ್ಮೇಷವೇ ನಿಮೇಷವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಶಿವತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಭೇದವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಬಹುದಲ್ಲಾ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಈಶ್ವರನು ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ಮೇಷನೂ ಒಳಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವನಾಗಿ ನಿಮೇಷನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಈ.ಪ್ರ 3–1–3) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ದೊಡ್ಡವರ ಮಾತು ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೊ? ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಆಭಾಸಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಹೊರತು (ನಿಜವಾಗಿ) ಆಗುವುದಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಾ! ಆಭಾಸವಾಗಿದ್ದರೂ ತುಂಡಾಗದ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವಂಥದ್ದಲ್ಲ, ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಬೆಟ್ಟ, ಆನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕನ್ನಡಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕದೇ ಇರುವಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎರಡನೇ ಚಂದ್ರ, ಶುಕ್ತಿ ರಜತಾದಿಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಆಗಲಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚದೇ ಇರಲಿ, ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿರುವ ಭೇದದ ತೋರಿಕೆಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗದೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೋ, ಅದು ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರ್ವತವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚಿದ್ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಆಭಾಸಗಳೂ ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿಯೇ (ಇರುತ್ತವೆ), ಇರುವುದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡದೇ ಇರುವುದು ಸತ್ತಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೆಂಬುದೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀನೂ ಕೂಡ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದರೋ, ಹಾಗಾದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವರಿಯೆವು. ಮುಕ್ತನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ ಎಂದರೆ, ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಕ್ತರ

ದೃಷ್ಟಿಯು. ಈ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ದೇಹವಿರುವಾಗಲೇ ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವನೆಂದು ಜ್ಞಾಪಿಸಿದ್ದಾದ ಪ್ರಮಾತೃದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ). ಅದು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಶಿವನೇ ಎಂದಾಗಿ ಯಾರು ಯಾವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತನೆಂದಾದಾನು? ಹಿಂದಿನದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾಗಲೀ ಮುಕ್ತನು ಶಿವನು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುತ್ತದೆ. "ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಪನ" ಎಂದರೇನರ್ಥ? ಇದೇನು ಪಶುವಾದ ಪ್ರಮಾತೃವು ಪರಮಶಿವನಾಗುವುದೋ; ಅಥವಾ ಪತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದೊ? ಎರಡೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪಶುವಾದವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶವಾಗುವುದು, ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷದಂತೆ ಶಿವನು ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶವಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಪೂ.ಪ) ಎರಡೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಮೋಹವನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಮೋಹವೆಂಬುದು ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದೆಂಬುದು ಏನೋ ಅದೆರಡನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹರಡಿದ್ದಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಹೆಚ್ಚೇನಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂದರೋ? ಅಬ್ಬಾ! ಮೋಹದ ವೈಭವವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಮಾತಿನ ಬದುಕು ಇಷ್ಟೇ, ಯಾವುದೆಂದರೆ ಚಿನ್ಮಾತ್ರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಆತನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನು. ಆತನೇ ವಿಶ್ವವೆಂಬುದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ವಿಶ್ವವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಮೋಹದಿಂದಲಾದರೋ ಪ್ರಮಾತೃವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೆಂತಲೂ ಅಲ್ಪಜ್ಞನೆಂತಲೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಈ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದದ್ದು ತೋರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಏತಕ್ಕೆ ನಿನಗೆ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ನಾವರಿಯೆವು. ಅಲ್ಲಾ, ವಿಶ್ವವು ತನ್ನರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಸತ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗದೇ ಇದ್ದು ತೋರುವುದೆಂಬ ನಿಜವಾದ ಭೇದದಿಂದಲೇ ಮಹೇಶ್ವರನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಈತನ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಮಾಡುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು, ಐಶ್ವರ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವೆವು. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ "ಕರ್ತೃವು, ಜ್ಞಾತೃವೂ (ಆದ) ಆದಿಸಿದ್ಧನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನಾದ ತನ್ನಲ್ಲಿ, ಜಡವಲ್ಲದ

ರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ನಿಷೇಧವನ್ನಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಯಾವನು ತಾನೆ ಮಾಡಿಯಾನು? ಆದರೆ ಮೋಹವಶದಿಂದ ಈ ಅದೃಷ್ಟನೂ ತಿಳಿದು ಬರದೇ ಇರುವುದೂ ಆದ ಇವನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಆವಿಷ್ಕರಣದಿಂದ ಈ ಗುರುತನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ" (ಈ.ಪ್ರ 1–1–2,3) ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿರಿಯರ ಮಾತನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಾದ ನಾವು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ಮಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪುವೆವು. ಮಾಯಾಪ್ರಮಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಒಂದು ಭಾಗದಿಂದ ತೋರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕಧೀನವಾಗಿ ತೋರದೇ ಇರಲಾಗಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೋರುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಅಭಿಮಾನದ ಅಭಿನಿವೇಶದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀವು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೆಂತಲೂ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಮಯಾಮಯವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಿರಿ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ) ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಅಬ್ಬಾ ಎಂಥ ಮರೆಯುವ ಸ್ವಭಾವ(ವಿದು!). ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು ಜಡವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಬದುಕಿರುವವರೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿ ಮಹೇಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಸರ್ವಜ್ಞಾತೃತ್ವವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಶ್ವವು ತನ್ನರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ತುಂಡಾಗದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಪ್ರಕಾಶಮಾತ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನಾದ ಶಿವನಿಗೆ ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ತರಹದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಾಗಲೀ ಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲೀ–ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಮಾಯಾರೂಪವಾದ ಭೇದವನ್ನು ವಿಷಯವೆಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಹೋದರೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಅಥವಾ ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಕಾಶಮಾತ್ರರೂಪನಾದ (ಆತನು) ಬೆಳಗುವರೂಪದ್ದಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಭಾಗದಿಂದ ಬೆಳಗದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೆ? ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾಶರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣವೆಂದಾಗಲೀ ಅಪೂರ್ಣವೆಂದಾಗಲೀ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಹವನ್ನು ಹೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಸಹ ಭಗವಂತನ ವಿಲಾಸವಷ್ಟೇ ಎಂಬುದಾದರೂ ಏನು? ಆವಿದ್ಯಕವಾದ, ಮಾಯಿಕವಾದ ವಿಲಾಸವನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ (ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ?). ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ

ನಾಮರೂಪವೆಂಬ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ವಿಲಾಸರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೇ ಮೋಹವೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪದ ಮಾತಿನ ಮಂಜಿನಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವರು ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯು ಹೋಗು ಎಂದು ಹೇಳುವ, (ಮಾತಿನೊಡನೆ ಸಮಾನವಾಗಿ) ಮಾತನಾಡುವ, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ರಸಿಕರಾದವರೊಡನೆ (ಚರ್ಚೆಯು) ಸಾಕು.

123) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು:–

ಅಲ್ಲಾ! ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯು ಹೋಗು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯದ ನ್ಯಾಯವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪುವಿರಿ. ಬಾಕಿಯದೆಲ್ಲಾ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ(ವೆಂದರ್ಥ). ನಾವಾದರೋ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ, ತೋರುವಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂಬುದು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆನ್ನುವೆವು. ತುಂಡಾಗದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಅಭೇದವಾಗದಿದ್ದು ಪ್ರಕಾಶದ ನಿಜರೂಪದಿಂದಲೇ ಭೇದವಾಗಿ ಮಹೇಶ್ವರನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಈತನ ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ್ದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು, ಐಶ್ವರ್ಯವು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ನೀವು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ತೆಂಬ ಒಂದೇ ರಸದವನಾಗಿ ಉದಾಸೀನ ಸ್ವಭಾವದವನೂ ಅಲ್ಲ, ಎಂದಾಗಲಾಗಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾದರೋ ಹೇಗೆ ಶಂಕಿಸುವುದಕ್ಕಾದೀತು? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ– ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯುದಾಗಿ ಈ ಸರ್ವಕ್ರಿಯಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಲೀ ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದಾಗಲೀ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನೀವೂ ಸಹ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು (ಆತ್ಮನು) ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಿರಿ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನೆನಪೇ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲೂ ಅಭಾವಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಅನಾತ್ಮವಾದದ್ದು

ಶೂನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದು "ನಾನೆಂಬ" ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಗಮಾನುಸಾರಿಗಳಾದ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವು. ನಿಜವಾಗಿ ಚಿನ್ಮಾತ್ರದ ತಿರುಳೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಮೊದಲು "ನಾನು ಮಲಗಿದ್ದೆನು" ಎಂದು ಮಲಗಿ ಎದ್ದವನ ಸ್ಮರಣೆಯು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂಷಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಚಿತ್ತನ್ನೇ ಅರಿಯುವೆನು ಎಂದು ಯಾರೂ ಅನುಭವಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅದೇ "ಶ್ವಶ್ರೂ ನಿರ್ಗಚ್ಛೋಕ್ತಿ ನ್ಯಾಯವೇ" ಬಂದಿತೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

124) ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಯಕೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ವರ್ಣನೆಯು:-

ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದು ಬಯಸಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಯಸಿದ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ಬಹು ಸ್ಯಾಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದೆಂಬುದು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲೋ, ಅಳತೆಯಿಂದಲೋ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ "ಕಥಮೇಕಸ್ಯ?" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಸಂಖ್ಯಾಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಡಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ, ಮುಂತಾದ ಬೇರೆವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗಿ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಹಳವೆಂಬುದು ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವಾತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು "ಪ್ರಜಾಯೇಯ" ಎಂಬುದೇ ಉತ್ತರ(ವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ). ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದೇನು ಎಂಬುದು. ನಾನೇ ಬಹಳವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಉಂಟಾದೇನು, ಎಂಬೀ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಉತ್ತಮಪುರುಷಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ "ನ ಹಿ ಪುತ್ರೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಪುತ್ರೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಹಳವಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಆಗುತ್ತದ್ದೋ, ಹೇಗೆಂದರೆ–ಎರಡನೇ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನೊಡನೆ ಮೂರನೆಯವನಾದ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ (ಆಗಿರುವುದು). ಇಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳ ತೋರಿಕೆಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಾಮರೂಪದಿಂದ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನು "ಯದಾ ಆತ್ಮಸ್ಥೇ" ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಯಸುವವನೆಂದರೆ (ಯಾವ ತರಹ? ಎಂಬುದನ್ನು) ವಿಮರ್ಶೆ– ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ (115ನೇ ಖಂಡ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. 'ಆತ್ಮಸ್ಥ' ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತುಂಡಾಗದ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಯಾವಾಗ ನಾಮರೂಪಗಳ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಗ ಆಗ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತಾರೂಪವನ್ನು ಕೈಬಿಡದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಎಂದರ್ಥವು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಅಧಿಕರಣವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೂ, ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಸಮಾನದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆಯೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಸಹ ನಾಮರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಅವ್ಯಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹೇಗೆ ನೊರೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನೀರಿನ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದೋ, ಮಾಯೆಯು ಮಾಯಾವಿಯ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದೋ (ಹಾಗೆಯೇ ಇದು) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು

ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಮಾಡುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳವಾದವನಂತಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವವು. ಅಲ್ಲಾ! ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಾಗ ಉಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ ಪರಿಣಾಮಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ, ಭೂತಭೌತಿಕರೂಪದಿಂದ ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನೇ- ಬೀಜವು ಮರವಾಗುವಾಗ ಅನೇಕವಾದ ಕೊಂಬೆಯೇ ಮುಂತಾಗಿ ಆಗುವಂತೆ – ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದೇಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ನಿರವಯವನಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಮೇಲೆ (ನಾವು) ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿರವಯವನೂ ಏಕನೂ ಆಗಿರುವವನಿಗೆ ಬಹಳ, ಅಲ್ಪ ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಮತ್ತು ಅಳತೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ರೀತಿಯಿಂದಲಾದರೋ ಅಲ್ಪತ್ವಬಹುತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ). ನಿರವಯವವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಪತ್ವ ಬಹುತ್ವ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬಹುತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು "ಅತಃ ತದ್ವಾರೇಣೈವ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

125) ನಾಮರೂಪಗಳು ನಿಜವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ:-

ಅವ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ – ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನು. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿದಚಿತ್ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ (ವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು). ಹೀಗೆ ಬಹಳವಾಗುವೆನೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಕೂಡ ನಾಮರೂಪವಾಗಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶರೀರವನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು

ಇರುವವನಿಗೆ ಬಿಂಗಡವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಚಿದಚಿತ್‌ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು? ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಚೇತನರೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದಾದ ದೋಷಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಆದಾವು! ಎಂದರೆ, ಇದು ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ದೇಶಕಾಲವುಳ್ಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಡೆಯಿರುವ, ದೂರದಲ್ಲಿರುವ, ಹಿಂದಿನ, ಈಗಿನ, ಮುಂದಿನದಾದ (ಅಂತಹ) ವಸ್ತುವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಗತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ತುಂಡಾದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡದ್ದಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ – ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಗಡಿಗೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪಧಾರಣೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ– ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ (ಅವುಗಳ) ಸ್ವರೂಪಧಾರಣೆಯು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಗಡಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ (ಸರಿಯಾಗಿ) ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಚಿದ್ರೂಪವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! "ಇವನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 3–8–11) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಜಡತ್ವವೆಂಬುದು ಕಡು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳೆರಡೂ ಸಂವಿತ್ತೆಂಬ (ಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಒಂದೇ ರೂಪವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದ ಜಡರೂಪವಾದದ್ದು ಅಣುಮಾತ್ರದಷ್ಟೂ ಇದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ,

ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. "ಈ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಮುಂ. 2-2-12) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈಗಲೂ (ಈ) ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ ಜಡವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ತಾನೇ? ಹಾಗಾದರೇ ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಾಮರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂದೇ ಚಿತ್ತಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳುವಿರಿ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಹೇಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ತಾವು ಕಾಣುವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆಯೋ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೆಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ- ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆಗಳು ನೀರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ- ಅವು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ಹರಡಿದ ಮಾಯಾವಿಗಿಂತ ಮಾಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಇದು. ಹೇಗೆ ಆ (ನಾಮರೂಪಗಳು) ಸುಷುಪ್ತಿ, ಪ್ರಳಯ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವವೋ, (ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ) - ನೊರೆಗುಳ್ಳೆಗಳು ನೀರಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾಲದಲ್ಲೂ (ಆಗುವಂತೆ) - ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ (ಹೊರಟರೆ) ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಲ್ಲವಾದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು- ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ತೋರಿಕೊಂಡರೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರ - ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ನಾಮರೂಪಗಳಾದರೋ

ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಬದುಕಿದ್ದು, ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಸ್ಫುರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಗಿವೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ, ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಸ್ವರೂಪಭೇದದಿಂದಲಾದರೋ (ಅದು) ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತರೂಪವಾಗಿ ಅದೆಂತಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ (ರೂಪದಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮವು ಆ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಜ್ಞಾನಶಬ್ದಾರ್ಥವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಪ್ತಿಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಅಹಂಕಾರೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾತೃ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತ್ಯುಪಾಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ, ನಾಲಿಗೆ ಕಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ, ಶಬ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಭೂತಭೌತಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಆಕಾರದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಭಾಗಿಯಾಗಿದೆ. "ಶಬ್ದಾರ್ಥಾದಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಭಾಷ್ಯದ ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಿಣಾಮ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ- ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲಾದರೋ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧಿಯಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾದ ದೋಷಗಳು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಆ ಸಂದೇಹದ ರೋಗಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ

ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. (ಇದನ್ನು) ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಬೋಧಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯನಾದ ಜೀವನೆಂಬುವನಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯುವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾದ ತಲಮಲಾದಿದೋಷಗಳು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಂಟದಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಣುಮಾತ್ರವಾಗಿಯೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲಾದರೋ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲೀ ಅದರಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಲೀ ಬೇಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಿಚಾರವಾದ್ದರಿಂದ (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ) ಇದಿರಲಿ. ಪ್ರಕೃತವಾದರೋ ಇದು, ಯಾವುದೆಂದರೆ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ ಬಯಸಿದ, ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಂಗಡವು. ಆ ಆತ್ಮನು ತಾನು ಇದ್ದಹಾಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬೇರೊಂದರೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದೇ ಮಾಯಾವಿಯಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಹಳವಾಗುವೆನೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ನಿಂತಿತು.

126) ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಕುರಿತು ಬ್ರಹ್ಮದ ತಪಸ್ಸು:-

ಇನ್ನು ಈಗ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಬಯಸುವನು ಎಂಬಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುರುತು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ "ಸ ಆತ್ಮಾ ಏವಂಕಾಮಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಲಕ್ಷಣದವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಆ ಆತ್ಮನು "ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಾ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಹಾಗಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಕೂಡ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಗುವಂಥದ್ದೆಂದು ಆಗುವದಲ್ಲ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ "ತಪಃ" ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥವು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಸೃಷ್ಟಿ

ಎಂಬ) ಸಮಾನಪ್ರಕರಣದ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು "ಯಾವಾತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ತಪಸ್ಸೋ" (ಮುಂ.1–1–9) ಎಂದು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾತನಿಗೆ ಆಲೋಚನಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಕಾರವೇ ತಪಸ್ಸೇ ಹೊರತು, ಮಹರ್ಷಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವರು ತಪಿಸಿದ್ದಾದ, ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿರುವ ಆಯಾಸರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು. ಆಪ್ತಕಾಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾಕಾಮಗಳಿಗೂ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಪ್ತಕಾಮವೆಂದರ್ಥವು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಯಾಸರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕೋ ಅಂತಹ ಪಡೆಯದೇ ಇರುವದೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗಾಗಲಾಗಿ "ಅತಪ್ಯತ" ಎಂಬುದು ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ 'ತಪ್' ಧಾತುವಿನ ರೂಪವಿದು, ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿ "ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಆತ್ಮನು ಮಾಡಿದನು" ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವಾದ ರೂಪಭೇದದಿಂದ ಮಾಯಿಕವಾದದ್ದೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

127) ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು:–

"ಸ ಏವಮಾಲೋಚ್ಯ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆ, ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಯಾರೂಪವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿ ಎಂದರ್ಥ. "ತಪಸ್ತಪ್ತ್ವಾ" ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಶ್ರುತಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು. ಇಲ್ಲಿ "ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ" ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಕ್ತ್ವಾ'ಪ್ರತ್ಯಯದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಕುಂಬಾರನೇ

ಮೊದಲಾದವರು ಗಡಿಗೆಯೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ "ಮೊದಲು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೋ, ಬೇಡವೋ? ಗಡಿಗೆಯನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವೆನು, ಶರಾವೆಯನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವೆನು" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ (ಆಮೇಲೆ) ಗಡಿಗೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಗಡಿಗೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮೊದಲು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಎಂದು ಕಾಲಕ್ರಮವು (ಇಲ್ಲಿ) ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗಬಾರದು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ – ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೋ ಎಂಬಂತೆ ಇರುವ (ಅವಿದ್ಯಾ) ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು (ಆತ್ಮನ) ಸಾನಿಧ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾರೂಪದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಪ್ರಾಣಿಕರ್ಮಾದಿನಿಮಿತ್ತಾನುರೂಪಂ" ಎಂಬುದರಿಂದಾರಂಭಗೊಂಡು "ನಾಮರೂಪೇಣ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯ) ಭಾಗದಿಂದ (ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ). ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೋ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಯಾ (ಪ್ರಾಣಿ) ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿವೆಯೋ (ಹಾಗೆಯೇ) ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಫಲದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ಅದದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಚ್ಛಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಈತನಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂತಾಗಿ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಲೀ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದರ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲೀ (ಇದೆ ಎಂದು) ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. (ಮೂಲದ) "ಯಥಾನುಭವಮ್" ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಕ್ರಿಯಾಫಲಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅನುಭವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಹಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಸರ್ವೈಃ ಪ್ರಾಣಿಭಿಃ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೈರನುಭೂಯಮಾನಮ್" ಎಂಬುದರಿಂದ, – ದೇವತೆಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವರು (ಮಾಡಿದ)

ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಸುಖದುಃಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. "ಇದಂ ಸರ್ವಮ್" (ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ತರಹದ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದೊಂದನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ತಪಸ್ಸಿನ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ – ಮಹಾಮಾಯಾವಿಯಂತೆ – ಇದ್ದಹಾಗೆ ಇರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡನು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

128) ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದವನಾದರೂ, ಬೇರೊಂದು ಉಪಾದಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ :–

(ತಾನು) ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ? ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದು ದೇಶಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಚಿತ್ರೀಕೃತವಾದ ಜಗತ್ತಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಮಾಡುವಾತನಿಗೇ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದಾಗಲೀ, ನಾನಾರೂಪವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೇ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಆಗಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಾದ ಅಯಸ್ಕಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಹವನ್ನೆಳೆಯುವ (ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು) ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೊಳ್ಳಿಗೆ ಅಲುಗಾಟಮಾತ್ರದಿಂದ ನೇರಾದ, ಸೊಟ್ಟದಾದ ಅನೇಕಾಕಾರಗಳ ತೋರಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ನಾಮರೂಪವೆಂಬ ಮಾಯಾಸ್ಪಂದನ (ಮಾತ್ರದಿಂದ) ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೂಪವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. "ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು" ಎಂದು (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೂ (ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಸಹ (ಹೀಗೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಹೇಗೆ ಅಯಸ್ಕಾಂತಮಣಿಯು ತಾನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಲೋಹದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೋ, ಈ ರೀತಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾಡುವಾತನಿಗೇ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎಂಬುದು

ಏಕೆ?" (ತೈ.ವಾ.2-370). "ಒಂದೇ ಕೊಳ್ಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪವೆಂಬುದು ಆಗಬಹುದೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಆಕಾರ, ಹೆಸರು, ಇವುಗಳ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಈ ಬಹುತ್ವವೆಂಬುದು, ಎದ್ದದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ವಾ.2-372). ಆದ್ದರಿಂದ ತಪೋಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದುಕೊಂಡು "ಯದಿದಂ ಕಿಂಚ ಯತ್ಕಿಂಚೇದಮವಿಶಿಷ್ಟಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

129) ಪ್ರವೇಶಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚಿಂತೆಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು :-

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವು ಎಂಬುದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ವಿಚಾರವನ್ನಿಳಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಏನನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವವನು ಯಾವನೋ ಅವನು ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೋ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೂಪದಿಂದಲೋ? ಮೊದಲು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಕ್ತ್ವಾ" ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ "ಉಂಡು ಹೋದನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಉಂಡವನೇ ಹೋದವನೆಂದು, ಉಣ್ಣುವುದು ಹೋಗುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲೂ ಸೃಜಿಸಿ ಹೊಕ್ಕಿದನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಸರಿ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೆಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ನಿಲ್ಲಲಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹೊಕ್ಕಿದನು? ಎಂಬುದುನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರವೇಶಪ್ರಕಾರವನ್ನೇ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಭಾವವು.

130) ಪ್ರವೇಶವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂದೇಹ:-

ಹೇಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾಯಿಕವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಪ್ರವೇಶವೂ ಕೂಡ ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. (ಇದನ್ನು)ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂಬುದು ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಮಾಯಾವಿಯು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ(ರುತ್ತಾನೆ). ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹಗ್ಗವು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಆತನು ಅದನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು" (ತೈ.ವಾ.2-378). ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದವರಾದ ವೇದಾನ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರವೇಶವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ನನು ನ ಯುಕ್ತಮ್........" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬಹಳವಾಗುವೆನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಿದನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಲಾಗಿ "ಅಸೃಜತ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಪರಿಣಮಿಸಿಕೊಂಡನು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವೆಂದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೇಶವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕಾರಣವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು "ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

131) ಪರಿಣಾಮವಾದಿಯ ಮತದ ನಿರಾಕರಣೆ:-

ಇಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು "ಯಥಾ ಘಟೇ ಚೂರ್ಣಾತ್ಮನಾ ಮೃದೋಽನುಪ್ರವೇಶಃ....." ಎಂಬುದಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಕೂಡ ಅನುಕೂಲವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಶ್ರುತ್ಯಂತರಾಚ್ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣು ಚೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಗಡಿಗೆಯೊಳಗೆ

ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಜೀವರೂಪವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಸತ್ತೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪರಾದೇವತೆಯು ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಿತೆಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು. ಪ್ರವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವನಾದ (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು) "ನೈವಂ......". ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಮಣ್ಣು ಚೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಾಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದೂ ಸರಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕವಾಗಿದೆ. ವೇದಾನ್ತಸಂಮತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕವೂ ನಿಷ್ಕಲವೂ ಅಲ್ಲವೇ? ಮಣ್ಣಾದರೋ ಅನೇಕವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಾವಯವವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಗಡಿಗೆಯೊಳಗೆ ಚೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣು ಚೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಗಡಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಚೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏನೆಂದರೆ–ಮಣ್ಣಿನ ಚೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡದೇ ಇರುವ ದೇಶವೆಂಬುದಿದೆ, ಚೂರ್ಣಸ್ಥಳವೇ ಘಟಸ್ಥಳವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಚೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದೇ ಇರುವ ದೇಶವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಿರಲಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ) ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೂ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು–(ಅದು) ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು – ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ನಿರವಯವವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನೇಕಾತ್ಮಕತ್ವವಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರುವ ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲೀ ಪ್ರವೇಶವಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪರಿಣಾಮವಾದಿಯು–ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ

ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ- ಯಾದ್ದರಿಂದ (ಇದು) ಪ್ರಬಲತರವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. (ಹಾಗಾಗಿ) ಅನಿಷ್ಟವಾಗುವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ (ಈ) ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ದಿವ್ಯನೂ, ಅಮೂರ್ತನೂ ಆಗಿರುವನು ಪುರುಷನು" (ಮುಂ. 2–1–2), "ನಿಷ್ಕಲನೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನು" (ಶ್ವೇ. 6–19) ಈ ರೀತಿಯದಾದ ಶ್ರುತಿಸಮೂಹವನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕು (ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ!). ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರವೇಶವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಗೋ (ಬೇರೇ ರೀತಿ) ಒಯ್ಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಕಥಂ ತರ್ಹಿ?" ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮನು ನಿರವಯವನೇ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾದರೆ, ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಹೊಂದುವುದೆಂಬುದೇ ಬೇಡ ನಮಗೆ ಏನು ಹಾನಿ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು "ಯುಕ್ತಶ್ಚ ಪ್ರವೇಶಃ" (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ ಬಹಳವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. "ಆತನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 1–4–7), "ಹೊಕ್ಕಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಮಾಡುವೆನು" (ಛಾಂ. 6–3–2), "ಆತನು ಈ ಬೈತಲೆಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು" (ಐ.1–3–12) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕಮಾಡಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯತೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ಸಾವಯವಮೇವಾಸ್ತು" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಪೂ.ಪ) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹಳ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ನಿರವಯವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾನೆ) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಾವಯವವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸುವಿರಿ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ–ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–ಹಸ್ತವು ಸಾವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಾಗೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಸ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ (ಪರಮಾತ್ಮನು) ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವುದು, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದು

ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ (ಅದಿಲ್ಲ)ದ ದೇಶವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ. "ನ ಹಿ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನಾ ಪರಿಣತಸ್ಯ....." ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಇದರ ವಿವರಣೆಯು. ಸಂಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾಮರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿದೆ. ನಾಮರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಸ್ಥಳವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು! ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾವಯವವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಿಂದರೂ ಖಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕೂಡ ಪ್ರವೇಶವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂಬುದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಪರಿಣಾಮವಾದಿಯು ಕಸವನ್ನೋ, ಕಡ್ಡಿಯನ್ನೋ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರಣವೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೋ? ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ತೀರಾ ಸಾಹಸದ ಕಲ್ಪನೆಯು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವೇ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಕಾರಣವೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಜೀವಾತ್ಮರೂಪವನ್ನೇ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ನಿನಗೆ ಮೂಲವೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದದ್ದೆಂದೂ "ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶದಿತಿ ಶ್ರುತೇಃ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಾರಣವು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷವಾಗಿ (ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನು ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಡೆದುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಇನ್ನು ಏಕದೇಶಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು "ಕಾರ್ಯಾಂತರಮೇವ ಸ್ಯಾತ್" ಎಂಬುದರಿಂದ "ಆಪದ್ಯತ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಜೀವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು. (ಇದು) "ಈ

ಜೀವರೂಪದಿಂದ" (ಛಾಂ. 6–3–2), "ಹೇಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು" (ಮುಂ.2–1–1) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರ್ಯವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. (ಇದೂ) "ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಮಾಡುವೆನು" (ಛಾಂ.6–3–2) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಜೀವಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಂದಿತು ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಎಂದರೊ? ಇಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವನು. ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾದ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಒಂದನೆಯದು, ಅನುಭವವಿರೋಧವಾಗುವುದೆಂಬ (ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ). ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಗಡಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಇನ್ನೊಂದು, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು. ಹೀಗಾದರೆ ಜೀವನು ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನುವಾದಮಾಡುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನು ದ್ರಷ್ಟೃ, ಶ್ರೋತೃ, ಮನ್ತೃ, ವಿಜ್ಞಾತೃವಾಗಿದ್ದಾನಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಣಬೇಕಾದ, ಕೇಳಬೇಕಾದ, ಮನನಮಾಡಬೇಕಾದ, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದಾದ ನಾಮರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೇ ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುವಾದಮಾಡುತ್ತವೆ. "ಈ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕಿ" (ಛಾಂ. 6–3–2), "ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನು, ಪ್ರಾಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಎಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವವೋ" (ಪ್ರ. 4–11), "ಈ ಆತ್ಮನು ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಕೆಡಹಿ" (ಬೃ. 4–4–3), "ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸದಾದ ಚೆನ್ನಾಗಿರುವ ರೂಪವನ್ನು (ಮಾಡಿ) ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–4–4), ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ, ಜೀವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಕಾರ್ಯಾನ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು,

"ವಿರೋಧಾತ್" ಎಂಬ ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ (ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ) ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾರ್ಯಾನ್ತರವಾದರೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗವು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು "ನ ಹಿ......" ಎಂಬುದಾಗಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಭಿಮಾನವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ನಾಶವಾಗದೇ ನಾಮರೂಪಬಂಧನದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜೀವನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಆತನಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಬಂಧವು ಎಂಬುದನ್ನು "ಬೇಡಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕಳ್ಳನಿಗೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ" ಹಾಗೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ (ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ) – ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಾಗಲೀ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರವೇಶವಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಯು ತನ್ನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಹಟವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು "ಬಾಹ್ಯನ್ತರ್ಭೇದೇನ" (ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ) ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನೇ "ತದೇವ ಕಾರಣಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದು ಹೊಂದದೇ ಹೋಗಲಿ! ಮತ್ತೆ ಕಾರಣಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಹೊಂದದೇ ಹೋಗಲಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದಲೂ, ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷವಾದ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತರೂಪದಿಂದಲೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಆಗಲಿ! ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕರಣವಾದ

ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗೆ ಜೀವರೂಪದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯೊಳಗೆ ನೀರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದಾಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎಂದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವು ಮುಖ್ಯಾ(ರ್ಥದಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು) ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಹಾಗೆ ಹಟಮಾಡುವವನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಬಹಿಷ್ಠಸ್ಯ ಪ್ರವೇಶೋಪಪತ್ತೇಃ" (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ) ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

132) (ಜೀವನು) ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬ ವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ:-

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗಿ ವೇದಾನ್ತಿಗಳ ಏಕದೇಶಿಯಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ "ಜಲಸೂರ್ಯಕಾದಿಪ್ರತಿಬಿಂಬವತ್ ಪ್ರವೇಶಃ" ಎಂದಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ (ಎನ್ನುತ್ತಾ) ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾದ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಪ್ರವೇಶವೂ ಸಹ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಇದೇ (ಸರಿ) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಪಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ "ಹೇಗೆ ಈ ಒಬ್ಬನೇ ಜ್ಯೋತಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಸೂರ್ಯದೇವನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೀರನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಆ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕವಾದ ಭೇದರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವನೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಈ ಅಜನಾದ ಆತ್ಮನು (ಅನೇಕ) ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ (ರೂಪ)ವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ" (?) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಭಾಸವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನಾಮರೂಪವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರಾದ ಕೆಲವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಖಂಡಿಸಿದ

ಭಾಷ್ಯಭಾಗವಾದರೋ "ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಾತ್ ಅಮೂರ್ತತ್ವಾತ್ ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ "ವ್ಯಾಪಕತ್ವಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು "ತದ್ವಿಪ್ರಕೃಷ್ಟದೇಶಪ್ರತಿಬಿಂಬ ...." ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ನಾಮರೂಪಗಳು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಗೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗದ (ಯಾವ) ದೋಷವಿದೆಯೋ ಅದು ಈ ವಾದದಲ್ಲೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರೂಪದಿಂದಲೂ ನಾಮರೂಪಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಏನು ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಮೂಲ (ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ) ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಆಗ) ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ, ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಿಳಿದುಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ, (ಪುನಃ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಳಿದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಯಾವನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅದರ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಒಂದಂಶದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದಂಶದಿಂದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಸಾವಯವವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದ ಪ್ರದೇಶವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅವಯವವೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಕೋಪವೂ ಬರುತ್ತದೆ. "ಕಲೆ

ಇಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ, ಶಾಂತವಾಗಿರುವುದು" (ಶ್ವೇತ. 6–19) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದು. ಸಾವಯುವವಾಗಿರುವುದು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ನಿತ್ಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಅಜನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಕೋಪವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ಈತನು ಅಜನು ನಿತ್ಯನು ಶಾಶ್ವತನೆಂದು" (ಕಾಠಕ. 1–2–18) ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. "ಬಹಳವಾಗುವೆನು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಂಶದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವೆಂತಲೂ, ಮತ್ತು (ಸ್ವರೂಪದಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವೆಂತಲೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, (ಯಾವಾಗಲೂ) ಶ್ರುತಿಯು ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾಪಕ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದರಿಂದಲೂ, ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮಪಕ್ಷವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

133) ನವೀನವೇದಾನ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪ್ರವೇಶದ ಪ್ರಕಾರ ಖಂಡನೆಯು:–

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಹಸುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕರುವಿನಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವವು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅಪಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಂದಾದ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಬಹುದಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಜನಾರ್ದನನು ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತನ್ನೂ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಹೊಕ್ಕಲೂಬಹುದು" (ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ) ಸರ್ವಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವವರಾದ (ಈಚಿನ) ಹೊಸವೇದಾನ್ತಿಗಳು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವನ್ನು (ಇವರೂ ಸಹ) ದಾಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಇರಲಿ.

134) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದದ ನಿರಾಸವು:-

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವವರು- ಅಮೂರ್ತವಾದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಇರುವಿಕೆಯು ಇರಬಹುದಾಗಿರುವಂತೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಇರುವಿಕೆಯು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ - ಅದು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಗತವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿರುವುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲೀ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಲೀ ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾದದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವವರಾದ ಇವರೊಡನೆ ವಾದಮಾಡುವುದು ಸಾಕು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಪ್ರಕಾರ ಜಲಸೂರ್ಯದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು? ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬಹುದೆನ್ನುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದವರ ಅಪರಾಧವಾದರೂ ಏನು? (ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ) - ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿಕೃತವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ನಾಮರೂಪೋಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಪಾಧಿಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ - ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಬಿಂಬದಂತೆ(ತೋರುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಾರೂಪ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರೀ ಬಾದರಾಯಣರ ಸೂತ್ರವಿದೆ- "(ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ) ಅನ್ತರ್ಭಾವವಿರುವುದರಿಂದ ದೊಡ್ಡದಾಗುವುದು ಸಣ್ಣದಾಗುವುದು (ಎಂಬ ವಿವಕ್ಷಿತಾಂಶವು) ಎರಡೂ ಸಮಂಜಸವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ" (ವೇ.ಸೂ. 3-2-20) ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದಿಲ್ಲ

ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

135) ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಉಪಸಂಹಾರವು:–

"ಏವಂ ತರ್ಹಿ ನೈವಾಸ್ತಿ ಪ್ರವೇಶಃ" ಎಂದುಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶಿಯು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ದೋಷಗ್ರಸ್ತವೆಂದಾದರೆ ಪ್ರವೇಶವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಗತ್ಯಂತರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶವುಂಟೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಲ್ಲಾ! ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ವಿಷಯದ ಅರಿವುಂಟಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ (ಪ್ರವೇಶ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಎಷ್ಟೇ) ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಅರಿವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವು ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ನಂಬಿಯೇವು! ವಾಕ್ಯವು ಕಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದ್ದೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ದಶಮವಾಕ್ಯವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಂತೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದರಿಂದ ಹೇಗೋ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು – ವಾಕ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವನು–ಹೊಂದಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಅಂತರಂಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಪ್ರವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಆಗಲಿ, ಹಾಗಾದರೆ ಅನರ್ಥಕವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು (ಬಿಡಬೇಕಲ್ಲ!) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮಿಸುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಪರಿಣಾಮಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಪಕ್ಷಗಳೆರಡೂ ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ

ಮೊದಲು ಬಿಡಲೇಬೇಕು. ಇಷ್ಟು (ಮಾತ್ರದಿಂದ) ಗತ್ಯಂತರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏನು ಮಾಡೋಣ? ಅಥವಾ "ರುದ್ರನು ಅತ್ತನು" (ತೈ.ಸಂ.1–5–2–1) ಎಂಬಂತೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರದ ಅರ್ಥವಾದ (ಅವಿದ್ಯಮಾನವಾದ)ವೆಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

136) ಪ್ರವೇಶವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪಕ್ಷವು :–

ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ (ಯಾವ)ಆನರ್ಥಕ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು "ನ ಅನ್ಯಾರ್ಥತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಕಿಮರ್ಥಂ ಅಸ್ಥಾನೇ ಚರ್ಚಾ" ಎಂಬುದನ್ನು (ಈ ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು) ವಿವರಿಸುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಇಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರವೇಶಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲವೇ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವು ವಿವಕ್ಷಿತವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ನ್ಯಾಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದರೆ ನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲು "ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು....." ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವನ್ನು ಬಿಡುವ ಅಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರಕೃತವೇ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಬೇಕು, ಅದನ್ನು ಹೃದಯ ಗುಹೆಯಲ್ಲೇ ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವೇ ಹೊರತು ಪ್ರವೇಶವಲ್ಲ. ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬುದೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾನುಗಮಾಯ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಅದು ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನ್ನಮಯಾನ್ತವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು

ತೋರಿಸಿದೆ. ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕಾರಣದ ಅನುಗಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಧಿಕರಣವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ, ಬ್ರಹ್ಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ. ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಗಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಮಯನು", "ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಮನೋಮಯನು", "(ಅದಕ್ಕೂ) ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾಗಿ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು", ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಆತನೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲದ ವಿಜ್ಞಾನಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆತ್ಮನು, ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುವುದು (ಏತಕ್ಕೆಂದರೆ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೂ, ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಯಾವ ರೀತಿ (ಹೇಳಿದರೆ) ಕಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೋ (ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು). ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಸತ್ಯಾದಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿ ಗುಹೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆಯಲ್ಲಾ ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ (ಬುದ್ಧಿಯು) ಅಡಗಲಿ(ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು). ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. (ಅಬ್ರಹ್ಮ) ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ವಾ.2–391,392). ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಭೇದಸಂಸರ್ಗವಿಲ್ಲದ್ದಾದ ವಸ್ತುವು ಎಂದರ್ಥವು. ಆ ಕರ್ತೃರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಅಲ್ಲೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥ–(ಭಾಗದಲ್ಲಿ) ಆನಂದಮಯನ ಗುರುತನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಆನಂದಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯದರ ನೂರು ಪಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು

ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಸುಖವಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚಾಗುವಿಕೆಯ ಕೊನೆಯೇ ಆತ್ಮನು, ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನ ಆನಂದದ ವೃದ್ಧಿಯ ಕೊನೆ ಎಂಬುದು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆನಂದವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆಂದರೆ– ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುವ ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ (ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು). (ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ)– ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಇದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಹಗ್ಗದಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು "ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಾಸ್ಪದೋ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ..." ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದದ್ದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಕೊನೆಯಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಬರೀ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಒಳಗಿದ್ದಾದ ಅದು (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ) ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮಸ್ತದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಅವಸಾನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ (ಬುದ್ಧಿ) ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನಲ್ಲಿದ್ದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದೆಂದು ''ಅಸ್ಯಾಮೇವ ಗುಹಾಯಾಂ.....ಪ್ರಕಲ್ಪ್ಯತೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಾದರೋ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನೇ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸವಿಶೇಷರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪವು ತನಗೆ

ಆಸ್ಪದವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಪ್ರವೇಶವಾಗದ ಸ್ವಭಾವದವನಿಗೆ (ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಇದು ಏತಕ್ಕೆ? ಎಂದರೆ) ಹೇಗಾದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಈಶ್ವರನು (ಇಬ್ಬರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಕೈ ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಐಕಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು (ಗೊತ್ತು) ಮಾಡಿಕೊಂಡಾನು (ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ)" (ತೈ.ವಾ 2–401).

137) ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸವೆಂಬ ವಿಶೇಷರೂಪವು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು :–

ಇನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ವಿಶೇಷವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಅಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅದರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ "ನ ಹ್ಯನ್ಯತ್ರ......ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಾತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೆಂದರೆ– ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದು, (ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ). ಏಕೆಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ, ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಲಂಬನೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಬರದ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಅಂತಃಕರಣವು, ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ನ ಹ್ಯನ್ಯತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಲಭ್ಯತೇ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ಮನ(ಹೃದಯಕ್ಕೆ)ಸ್ಸಿಗೆ ತಾಕುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡಿದೆ. ಹೇಗೆ ರಾಹುವಿನ (ಅರಿವು) ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೋ

ಹಾಗೆಯೇ. ನೆರಳಿನ ರೂಪನಾದ ರಾಹುವಿಗೆ ಸ್ವತಃ ವಸ್ತುವಾಗುವುದೂ, ದೃಶ್ಯವಾಗುವುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರೊಡನೆ ವಿಶೇಷಸಂಬಂಧವಾದಾಗ (ರಾಹುವು) ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರನನ್ನು, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ರಾಹುವು ಅರ್ಥನುಂಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಗುಹಾಸಂಬಂಧವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವಂಥದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ತೋರಿಬರುವಂಥದ್ದೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಯಾವ ಬಲದಿಂದ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾಗುವುದೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದೆಂದು (ಹೇಳುವಿರೋ) ಅಂತಹ ಅಂತಃಕರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಶೇಷವಾದರೂ ಏನು? ಎಂದರೆ(ಅದಕ್ಕೆ) ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣವು (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಆತ್ಮನಂತೆ) ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ). ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. (ಏಕೆಂದರೆ ಅದು) ನೇರಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳಗುವುದಲ್ಲ. (ಆತ್ಮನ) ಆಭಾಸವುಂಟಾಗುವುದು(ದಾದರೋ), ಅದು ಕನ್ನಡಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದ ತೋರಿಕೆಯು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ವಿವೇಕಿಗಳಾಗಿದ್ದವರಿಗೂ ಸಹ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಹೊರಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯ ದೇಹಗಳಲ್ಲೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು (ಇರುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ದೇಹಾದಿಗಳಂತೆ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಅಚೇತನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದೇಕೆ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲು ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ಬುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ, (ಅದಕ್ಕೆ

ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ)– ಹೇಗೆ ಹೊರಗಿದೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ದೀಪ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬೆಳಕೇ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೋ, (ಏಕೆಂದರೆ) ಅದಕ್ಕಿರುವ ವಿಶೇಷಸ್ವಭಾವದಿಂದ (ಹಾಗಾಗುತ್ತದೋ), ಅದರಂತೆ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎಂಬ (ಕಾರಣದಿಂದ) ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡದ್ದಾಗಿ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಹೇಗೆ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆ ಬುದ್ಧಿಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ). ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲೇನೋ ಬೆಳಕು ಹೊಳೆಯುವರೂಪದ್ದಾಗಿ ವಿಷಯಿಯೂ, ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಾದರೋ ಮತ್ತೊಂದರ ಬೆಳಕನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ (ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ವಿಷಯ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳಕು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ, (ಹಾಗೆಯೇ) ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದಾಗಲೇ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿಯು, (ಆತನು) ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ (ಆತನು) ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ರೂಪದವನೇ, ಆತನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದ ಪ್ರತ್ಯಯವೇ (ಆಗಿದ್ದು) ಅದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವಂಥದ್ದು ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ) ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿದ್ದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೇಗೂ ತಿಳಿದುಬರುವವನಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದಾಗಲಾದರೋ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುವವನು, ಕೇಳುವವನು, ಯೋಚಿಸುವವನು ಎಂದುಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ನಾನಿಂಥವನು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಬರುವವನು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದರೆ ಆತ್ಮನ

ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ) ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಗೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ವಿಜ್ಞಾತೃವನ್ನೂ ಅರಿಯುವಾತನನ್ನು ಅರಿಯಲಾರೆ" (ಬೃ. 3–4–2), "(ತಾನು) ತಿಳಿದುಬರದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವಾತನು" (ಬೃ. 3–8–11), "ಅರಿಯುವಾತನನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ಅರಿತೀಯೆ?" (ಬೃ. 4–5–15) ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ (ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದರೆ ಆತ್ಮೋಪಲಬ್ಧಿ (ಯಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ (ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ) ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯಂತಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ "ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದನ್ನೇ ಹೊಕ್ಕಿತು" ಎಂದಿರುತ್ತದೆ.

138) ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರವೇಶಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು:–

ಇನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು– ರಾಹುವನ್ನು ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅರಿಯುವಂತೆ–ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅದೇ (ನಾನೆಂದು) ತಿಳಿಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಪರಮಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು "ತದೇವೇದಂ....." ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಉಪಲಬ್ಧವ್ಯಂ ತತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರವಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಆ ಉಪಸಂಹಾರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನವರೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಿದ್ದು ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛಸ್ವಭಾವವಾದ ಗುಹೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ

ವಿಶೇಷವುಳ್ಳವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಲಿದ್ದು ಆ ವಿಶೇಷರೂಪದಲ್ಲೇ ನಾನು ಬುದ್ಧಿಯು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ದ್ರಷ್ಟೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದಲ್ಲವಷ್ಟೇ! (ಹಾಗೆಯೇ) ಬುದ್ಧಿಯೂ ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ದೃಗ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ನೆರಳು ಕೂಡಿರುವದರಿಂದಲಾದರೋ, (ಆ ಬುದ್ಧಿಯು) ದ್ರಷ್ಟೃವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನರೂಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಭಾಸವುಳ್ಳ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ನಾನು ದ್ರಷ್ಟೃ, ಶ್ರೋತೃ, ಮನ್ತೃ, ವಿಜ್ಞಾತೃ ಎಂಬೀ ತಪ್ಪಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಜನರಿಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯದಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮನು ದ್ರಷ್ಟುವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದ್ರಷ್ಟ್ರಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಇರುವುದೋ ಅದನ್ನೇ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಹೀಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದೂ, ಆಭಾಸಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇನಿದೆ ಅದೇ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾಗಿದೆ ಎಂಬ (ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು). ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದೆ – "ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ದೃಗ್ರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತದೋ ಆ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಕಂಡ ಯೋಗಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡೆನೆಂದು (ತಪ್ಪಾಗಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಅದನ್ನೂ, ಅದನ್ನರಿತು ಮೋಹಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೂ ದೃಗ್ರೂಪನಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಷ್ಠನು, ಮಿಕ್ಕವನು (ಯೋಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ) ನಾಗಲಾರನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ" (ಉಪ.ಸಾ.ಪ 12–6,7).

139) ಪರಮಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದರ ಉಪಸಂಹಾರವು:–

ಪರಮಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದಾದರೋ ಇದು–ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬುದರ

ನಿರ್ಧಾರಣೆಯು ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾದರೋ ಆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರಷ್ಟೃವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ಆನಂದಮಯರೂಪನಿಂದ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು "ಇದೆ" ಎಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ತತ್ತ್ವರೂಪವಾದರೋ ಮುಂದೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "(ಸೋಪಾಧಿಕನಿರುಪಾಧಿಕಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮೊದಲು) ಇದೆ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವರೂಪವು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ" (ಕಠ. 2-3-13) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ.

140) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಮಾಯಿಕವೇ:-

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲದರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಪ್ರವೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ (ಮೊಟ್ಟ) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜೀವರೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನೀಗ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಸಹ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ತದನುಪ್ರವಿಶ್ಯ ......ಅಭವತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪವಾದ ಜೀವರು ಮತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳು ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ಜಗತ್ತು. ಅದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಯಾವುದನ್ನು? ಎಂದರೆ) ಯಾವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿತ್ತೋ (ಅಂತಹ) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ (ಈ ಜಗತ್ತು) ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದರೆ (ಆಗ) ಸುಲಭವಾಗಿ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ತತ್ಕಾರ್ಯಮನುಪ್ರವಿಶ್ಯ....." ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೂ ಒಳ ಹೊಕ್ಕಿದ ಮೇಲೆ "ಸತ್ತು ತ್ಯತ್ತು" ಆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಮಸಮಯದಲ್ಲೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕುವುದು ನಾಮರೂಪಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇನು ಪರಮಾತ್ಮನು

ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಚೇತನರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದನೆಂದು (ಅರ್ಥವೆ?) ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಎಂಬುದನ್ನು "ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತೇ ಹ್ಯವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪೇ ಎಂಬುದರಿಂದ....ಅಭವದಿತ್ಯುಚ್ಯತೇ ಎಂಬವರೆಗಿನ" ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ನೀರು (ಮತ್ತು) ನೊರೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವವು ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳು ಎಂದರ್ಥವು. (ಅವುಗಳ) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣವಾಗುತ್ತವೆ, ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ಮೇಲೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ, ಪರಮಾತ್ಮನಾದ ಆಕಾಶದಂತೆ (ಯಾವುದಕ್ಕೂ) ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಯಾ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. (ವ್ಯಾಕೃತವಾದಾ)ಗಲೂ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. "ಆಕಾಶವೆಂಬುದು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು, ಆ (ನಾಮರೂಪಗಳು) ಯಾವುದರಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದು ಅಮೃತವು ಆತನು ಆತ್ಮನು" (ಛಾಂ. 8-14-1) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವೆರಡಾದನು? ಎಂದರೆ "ಆತ್ಮನಾ ಅಪ್ರವಿಭಕ್ತದೇಶಕಾಲೇ ಇತಿಕೃತ್ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಬೇರೆಯಾಗದ ದೇಶಕಾಲ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ (ಆತ್ಮನಿಗೂ ನಾಮ ರೂಪಗಳಿಗೂ) ಸಮಾನವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಆಶ್ರಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ಸಹ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೇನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ? ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ, ವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವ ಅವು ತಮ್ಮ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತತ್ತ್ವವೆಂತಾಗಲೀ, ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ನಿಜವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಆಗಲೂ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಲ್ಲದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಹೇಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇರುವಾಗಲೇ, ದ್ರಷ್ಟೃಶ್ರೋತೃರೂಪದಿಂದ ತೋರುವುದೇನಿದೆ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇರುವಾಗಲೇ ಮೂರ್ತಾ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ತೋರುವುದೇನಿದೆ ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಭಾವವಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬುದು, ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೇ ಆದ ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಾಗುವಿಕೆಯ ಉಪದೇಶವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅಭಿನಿವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಪ್ಪೇಚಿಪ್ಪು (ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ) ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು (ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು) ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನು (ಅದನ್ನು) ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೆಂಬುದೇನಿದೆ (ಅದು) ಆತ್ಮನು ಆ ರೂಪದವನೇ ಎಂಬಂತೆ ಸುಳ್ಳಾಗಿ (ತೋರುವುದೇ ಆಗಿದೆ)" (ತೈ.ವಾ–2–402).

141) ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನಪ್ರತಿವಚನಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ:–

ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರವೇಶ, ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಪ್ರತಿವಚನಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು? ಪರಮಾತ್ಮನಿಮಿತ್ತವಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಮೂಹವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ? ಇಷ್ಟೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾನೆ? ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ಈತನು ಹುಚ್ಚನಿಗೆ ಸಮನಲ್ಲದೇ ಹೋದಾನು! ಇನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗ ಈತನು ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನಲ್ಲವೆಂದಾಗುವನು. ಹೇಗೆ ತಾನೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ

ಆತನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯನೈರ್ಘೃಣ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದೀತು! ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಶರೀರ, ಕರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು (ಅವನ್ನು) ಸೃಜಿಸಿಯಾನು? ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮವು, ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಶರೀರಾದಿಗಳ ವಿಭಾಗವೆಂದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವಾಗುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾದೀತು? ಹಿಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕರ್ಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು (ಹೇಳಬೇಕು). ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ(ತಾನೆ) ಅಂಧಪರಂಪರಾನ್ಯಾಯವು ಬರದೇ ಇದ್ದೀತು? ಏನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈತನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು? ಕುಂಬಾರನೇ ಮೊದಲಾದವರು ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೊಂದು ಉಪಾದಾನವನ್ನಾಗಲೀ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಲೀ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹಾಲೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗ ಹಾಲೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅಚೇತನನೆಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಆಗದೇ ಹೋದೀತು? ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಹೇಗೆತಾನೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು ತನ್ನನ್ನು ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನನ್ನಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನಗೇ ಅಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಾನು? ಅನಿತ್ಯವೂ ಅಶುದ್ಧವೂ ಆದ ನಾಮರೂಪವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸದೇ ಇದ್ದಾನು? ಅದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಹೇಗಾದೀತು? ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಆತನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಉಪದೇಶವಾದರೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆಗದೇ ಇದ್ದೀತು? ಇನ್ನು (ಕೆಲವೊಂದು) ಭಾಗದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗ (ಆತನು) ನಿರವಯವನು

ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕೋಪವಾಗದೇ ಇದ್ದೀತು? ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ "ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾಯಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ್ದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಅದು ಮಾಯಿಕವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದ ಕೊನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉಪಸಂಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. "ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಧರ್ಮಗಳು (ಅದರಲ್ಲಿ) ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ, ಮಹಾಮಾಯಾಮಯವೂ ಆದದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

142) ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಡಬಾರದು :-

ಈಗಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳಾದ (ಕೆಲವರು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶರೀರವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವು. ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿತ್, ಜಡ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶರೀರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯವು ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಅವರು ಪರಿಣಾಮಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ದೂಷಣೆಗಳಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಭಾಗಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಷ್ಟನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮೇಲುಕೀಳಾದದ್ದನ್ನು (ಮಾಡಿದನೆಂಬ) ದೋಷವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ "ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ (ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ) ಏಕೆಂದರೆ (ಇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ") (ವೇ.ಸೂ.2-1-27) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಅವರೂ

ಕೂಡ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಾ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ದೂಷಣೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ- ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೀರೀತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರಾದ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳ ರೀತಿಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾ "ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಎಂದುಕೊಂಡು) ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದು. ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವೇ ಆದರೆ (ಆ) ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲ". "ಯಾವ ಈ ವಿರುದ್ಧವಿದೆಯೋ (ಅದು) ಅವಿರುದ್ಧವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲೂ (ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದ ಯಾರೂ) ಕೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಎಂದು ಉದಾಹರಿಸುವವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೂಷಣೆಗಳೆಂಬ ಬಲೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರರು. ಶ್ರುತಿಯಾದರೂ ಹೇಗೆ(ತಾನೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾದೀತು? (ಹಾಗೆ) ತಿಳಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೂ ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ವಸ್ತುವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವೆಂಬುದು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಹೊರತು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಇದಕ್ಕೂ) ಮೊದಲು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಇನ್ನೂ ಮುಂಚೆ) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ (ವಿಚಾರವನ್ನು) ಹೇಳುವುದು ಸಾಕು. ಪ್ರಕೃತವೇ ಆದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರಿಯಾದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡೋಣ.

143) "ಸತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು:-

ನಾಮರೂಪಗಳು ಅನೇಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪದಿಂದ-ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಅವುಗಳನ್ನು)- ಎರಡು ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತವೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡೇ ಬ್ರಹ್ಮದ

ರೂಪಗಳು" (ಬೃ. 2–3–1) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ (ಇದಕ್ಕೆ) ಸಂವಾದವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಭೂಮಿ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸಿನ ರೂಪವಾದ ಮೂರ್ತವಾದ ಮೂರು ಭೂತಗಳು 'ಸತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಾಯು, ಆಕಾಶ ರೂಪವಾದದ್ದು 'ತ್ಯತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪಂಚಭೂತಗಳು ಸತ್ ಮತ್ತು ತ್ಯತ್‌ನ ಸಮೂಹವಾಗಿದ್ದು ಸತ್ಯಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ "ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ "ಪ್ರಾಣಗಳೇ ಸತ್ಯವು, ಅವುಗಳಿಗೂ ಈತನು ಸತ್ಯನು" (ಬೃ. 2–3–6) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಸಂವಾದವೂ ಸಹ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

144) ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಶೇಷಣಗಳು:–

"ಆತನು ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು ಎಂದು ಬಯಸಿದನು" ಎಂದು ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಯಾವ ಜಗತ್ತಿನದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿತ್ತೋ ಆ ಜಗತ್ತೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು, ಅದು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸತ್ತೂ ತ್ಯತ್ತೂ ಆಯಿತು" ಎಂದು (ತಿಳಿಸುತ್ತಾ) ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರವೇಶಬಹುಭವನಗಳನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತತೆಯನ್ನು ಅವಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ನಿರುಕ್ತವೂ ಮತ್ತು ಅನಿರುಕ್ತವೂ" (ಆಯಿತು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಈಗ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. "ನಿರುಕ್ತವೆಂದರೆ" ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಜಾತೀಯವಿಜಾತೀಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು "ಅದು ಇದು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೋ ಅದು ನಿರುಕ್ತವು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದದ್ದು ಅನಿರುಕ್ತವು ಎಂದರ್ಥವು. "ದೇಶಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟವಾದ" ಎಂಬುದಾದರೋ "ಇಲ್ಲೀಗ ಇದೆ" ಎಂಬಿದೇ ಮುಂತಾದರೂಪದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ

ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಹೀಗೆಂದು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ನಿರುಕ್ತಾನಿರುಕ್ತಗಳೂ ಸಹ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳದ್ದೇ ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆ ಸತ್ತು ತ್ಯತ್ತು ಎಂಬವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪರೋಕ್ಷಗಳೋ(ಹಾಗೆಯೇ ಇದು). ನಿರುಕ್ತವಲ್ಲದಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಯುವು ಆಕಾಶವೆಂಬ ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವು ಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಿಲಯನಾನಿಲಯನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಅದಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ).

145) ಇಲ್ಲಿ "ತ್ಯತ್" ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಾಕಾಶಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು:–

ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ "ತ್ಯತ್" ಎಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷವೆಂತಲೂ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ತುಂಡಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ಅನಿರುಕ್ತ" ವೆಂಬುದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರದೇ ಇರುವುದೆಂತಲೂ, ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ್ದರಿಂದ "ಅನಿಲಯನ" ಎಂಬುದು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ (ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಈ) ಮೂರು ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಅವ್ಯಾಕೃತದ ಸ್ವರೂಪದ ಧರ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಅದೇ ರೀತಿ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾಗಿಯೂ (ಇವನ್ನು) ಒಯ್ಯಬಹುದು. ಸಮಸ್ತ ಅಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನೇ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೂ ಸಹ "ಈ ಅದೃಶ್ಯವೂ, ಅನಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅನಿರುಕ್ತವೂ, ಅನಿಲಯವೂ, ಅಭಯವೂ (ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ) ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು" (ತೈ. 2–7) ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತ್ಯತ್ತೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆದನು ಎಂದು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ಅಮೂರ್ತವಾದ (ವಾಯು ಆಕಾಶದ) ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನು

(ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ತ್ಯದನಿರುಕ್ತನಿಲಯನ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ "ವ್ಯಾಕೃತವಿಷಯಾಣ್ಯೇವೈತಾನಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ). ತ್ಯತ್ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವು. ಅನಿರುಕ್ತವೂ ಅದೇ, ಅನಿಲಯವೂ ಅದೇ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಅಮೂರ್ತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ವಾಯು ಅಂತರಿಕ್ಷವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಇನ್ನು ಅಮೂರ್ತವು ವಾಯುವು ಮತ್ತು ಅಂತರಿಕ್ಷವು" (ಬೃ. 2–3–3) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಸತ್ತು, ತ್ಯತ್ತು, ನಿರುಕ್ತ ಮತ್ತು ಅನಿರುಕ್ತ, ನಿಲಯನ, ಅನಿಲಯನ" ಎಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ್ದೇ ಆದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಾದ ಅಧಿಕರಣ (ಆಶ್ರಯು) ವಾಗಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರಷ್ಟೃವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ (ಬುದ್ಧಿ) ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ವಿಶೇಷಣಗಳು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ವಿವರಣೆಯಿಂದ) ಮೂರು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ್ದರ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅತೋ ವಿಶೇಷಣಾನಿ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ("ಅತೋ" ಆದ ಮೇಲೆ) ಚಕಾರವು ಲೋಪಗೊಂಡದ್ದಾದ ನಿರ್ದೇಶವಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ (ಇತ್ತು ಎಂದು) ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಗುರುತನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಚಕಾರವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು). ಏಕೆಂದರೆ 'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚ' ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ 'ತ್ಯತ್ತೇ' ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವ್ಯಾಕೃತವಿಷಯವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೊಂದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

146. ಚೇತನಾಚೇತನವಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹಳವಾಗುವುದು:–

ಇನ್ನು ಚೇತನ ಅಚೇತನವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು "ವಿಜ್ಞಾನಂ ಚೇತನಂ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯ ಭಾಗದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಚೇತನವಾದ ಜೀವರೂಪವು, ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ (ಅದು). ಅವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದು, ಅಚೇತನವು – ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಜೀವನ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದು, ನಾಮರೂಪಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭೂತಭೌತಿಕವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಯಂತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಭಾವವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ (ಇದು) ಕಲ್ಲೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಾ! ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜಡರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿತು? ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಮಣ್ಣಿನಹೆಂಟೆ, ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದದ್ದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಚೇತನವಾದದ್ದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅವು ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜಡವೂ ಚೇನತವೂ (ಆಯಿತು) ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತೂ ಚೈತನ್ಯದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಾದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ವಿಭಾಗವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಆದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ವಿಕಾರವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಅನೇಕಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬುದು ಮಾಯಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು

ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಹೊಂದದದೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಹೇಗೆಂದರೆ–ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಬ್ಬನೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಅನೇಕಾಕಾರವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂಬುದು (ಕಂಡಿದೆ). ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ರಥಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಮಾಯಿಕವಾದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ– "ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿಲ್ಲ, ಕುದುರೆಗಳಿಲ್ಲ, ದಾರಿ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ರಥಗಳನ್ನೂ ಕುದುರೆಗಳನ್ನೂ ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–3–10) ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

147. ಸತ್ಯಾನೃತವೆಂಬ ವಿಂಗಡರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹಳವಾಗುವುದು:–

ಇನ್ನು ಯಾವ ಈ ಸತ್ಯಾನೃತರೂಪದಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದದ್ದಾಗಿ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ (ಏನಿದೆಯೋ) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು "ಸತ್ಯಂ ಚಾನೃತಂ ಚ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ "ಸತ್ಯಂ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡವೆಂಬ ವಿಂಗಡರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಜಡವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಅಚೇತನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನೃತವಿಭಾಗವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? (ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.) ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದೇ ಅನೃತರೂಪವನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು "ಸತ್ಯಂ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ತೆಗೆದುಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸದಸದ್ವಿಭಾಗವು ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವು ಇರುತ್ತದೆ. "ಕನಸಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೂ ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಸುಳ್ಳು, ಹೊರಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹಿಡಿದದ್ದು ನಿಜ. (ಆದರೂ) ಇವರೆಡೂ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಎಚ್ಚರದ

ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಸುಳ್ಳು, ಹೊರಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು (ಎಂಬುದೇನಿದೆ). ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವೈತಥ್ಯವು (ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂಬುದು) ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ". (ಮಾಂ.ಕಾ.2–9–10) ಎಂದು (ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ) ಅಭಿಯುಕ್ತರಾದವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀರೇ ಮುಂತಾದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ (ವಸ್ತುವು) ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವು, ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದಾದರೋ ಅದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಈ ಸತ್ಯಾನೃತವಿಭಾಗವು. ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆ? ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಆದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೃತವಾಗಿ ವಿಂಗಡಗೊಂಡಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಧೆ. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದರೋ ನಾನಾ ಆಗಿರುವುದಲ್ಲ. "ಏಕಮೇವ ಹಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೇ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗುರುತಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನೃತವಿಭಾಗವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

148. "ಸತ್ಯಮಿತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವೇದಾನ್ತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು:–

ಯಾರು ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೃತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಚೇತನಾಚೇತನಪರವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೋ – ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಚೇತನಾಚೇತನಸ್ವರೂಪದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು "ಹರಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ

ಏನೊಂದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸುಗಳು ವಿಷ್ಣುವು, ಭುವನಗಳು ವಿಷ್ಣುವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಅವರ (ಪ್ರಕಾರ) ಪ್ರಕೃತಹಾನ ಅಪ್ರಕೃತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತಡೆಯಲಸಾಧ್ಯವು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) – "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು (ಯುಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಯಾನೃತವಾಗಿ ವಿಭಾಗಗೊಂಡ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಾನೃತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭೂತನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸರ್ವಜ್ಞದಂತಿರುವ ಭಗವತೀಶ್ರುತಿಗೆ ಶೋಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರೇ ತಿಳಿದಾರು! ಇನ್ನು ಯಾರಾದರೋ ತ್ಯತ್ತೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಚತುರ್ಮುಖವಾದ ಪ್ರಾಣ, ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲೂ ಕೇಳಿಬರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ– "ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧುಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರಿನವನಾಗಿಯೂ, ಅನೃತವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಇವನು ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹೊಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಯದಿದಂ ಕಿಂಚ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್, ನಿರುಕ್ತ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವು ಸಾಧುವಾಗಿರುವುದು (ಎಂಬುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ)ಯಲ್ಲವೇ? ನಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ (ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಅಸಾಧುತ್ವವೂ ಅವಸಾದನಮಾಡುವುದೇ ಮೊದಲಾದದ್ದೂ ಅವನಿಂದಲೇ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೇ?" ಎಂದು ಯಾರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಹಸಿಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಾಧುವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂತಲೂ ಜಗತ್ತು ಅವನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದೂ, ನಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಧುತ್ವವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲೂ ಕೇಳಿಬರದ

ತಪ್ಪಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ "ಸತ್ಯವೂ ಅನೃತವೂ ಆಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಆಯಿತು, ಇನ್ನೇನೇನು ಇದೆಯೋ ಅದೂ ಇದೇ ಆಯಿತು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ", ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಬಂದದ್ದನ್ನೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಶ್ರುತವಾದದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದವರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಆಯಾಸವು ಸಾಕು.

149. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವು:-

ಯಾವುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸತ್ತ್ಯತ್ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹಳವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತೋ, ಅದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು "ಕಿಂ ಪುನರೇತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ತತ್ಸತ್ಯಮಭವತ್" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿದ್ದು ಯಾವುದದು? ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಬೇರೆಯದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ, ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದರವಿವರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ "ಆತನು ಬಯಸಿದನು, ಆತನು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದನು'' ಎಂದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

'ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು, ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆದನು"

ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು "ಸತ್ಯವಾಯಿತು" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ಯಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಿದ್ದರ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಬಂದದ್ದು ಎಂದು) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

150. ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ಬಹಳವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು.

ಹೀಗೆ "ಆತನು ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ "ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತೀತಿ" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು, "ಇತ್ಯುಕ್ತಂ ಭವತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಕರ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಸತ್ತು, ತ್ಯತ್ತು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ "ಮುಂತಾದ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ವಿಕಾರರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವು ತಾವು (ತಾವೇ) ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಿದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಚೇತನವಾದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ "ಅವನು ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸತ್ತು, ಮತ್ತು ತ್ಯತ್ತು ಆದನು ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗೇ ನೇರಾಗಿ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). "ಆತನ ಯೋಚನೆಯಿಂದಲೇ (ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ), ಏಕೆಂದರೆ ಆತನ

ಗುರುತಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನೇ (ಕಾರಣನು)" (ವೇ.ಸೂ. 2–3–13) ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೇ ಬಾದರಾಯಣರ ಸೂತ್ರವಿರುತ್ತದೆ? ಆತನ ಗುರುತೆಂಬುದು "ಯಾವಾತನು ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಪೃಥ್ವಿಯ ಒಳಗಿರುವನೋ, ಯಾವನನ್ನು ಪೃಥಿವಿಯು ಅರಿಯದೋ, ಯಾವಾತನಿಗೆ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಶರೀರವೋ, ಯಾವಾತನು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಒಳಗಿದ್ದು ಹತೋಟಿಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ", (ಬೃ.3–7–3) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷನೊಡಗೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೇ ಭೂತಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. "ತದನುಪ್ರವಿಶ್ಯ, ಪಶ್ಯನ್...." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವ್ಯಾಖ್ಯೇಯ ಭಾವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಏಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವನಾಗಿರುವುದೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. "ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಈ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಇದಂಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಕಾರ್ಯಸ್ಥಂ" ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. "ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್......." (ಎಂದು ಮುಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯವು) ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು. ಅದು ಹೇಗೆ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಅಂತಃಕರಣದ ಪ್ರತ್ಯಯದ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಆತನು ಬಯಸಿದನು" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ("ಸುಕೃತವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ") ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥವು–ನೋಡುವವನು ಕೇಳುವವನು ಮುಂತಾದ ಆಭಾಸವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಅವಭಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

151. ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂಬುದರ ಪರವಾಗಿ ಶ್ಲೋಕದ ಅವರತಣಿಕೆಯು :–

"ಯಥಾ ಪೂರ್ವೇಷು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಆತ್ಮರುಗಳ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಆತ್ಮರುಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು "ಅನ್ನಾದ್ವೈ (2–2), ಪ್ರಾಣಂ ದೇವಾಃ (2–3), ಯತೋ ವಾಚೋ (2–4), ವಿಜ್ಞಾನಂ ಯಜ್ಞಂ ತನುತೇ (2–5), ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ (2–6)", ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ 'ಸತ್ತು ತ್ಯತ್ತು' ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೇ ಆದ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವನಾದ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇದಾನೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಮನ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಐದನೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಆಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ "ಪಂಚಸ್ವಪಿ" ಎಂಬುದೂ ಹೇಳದೇ ಇದ್ದದ್ದರ ಅನುವಾದವೇನಲ್ಲ. ಈಗಲಾದರೋ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ ಐದುಕೋಶಕ್ಕೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅದೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುವದನ್ನು ಸುಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ (ಅದರ) ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕಾಗಿ) ಸರ್ವಾಂತರತಮನಾದ ಆತ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಯುನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕವೆಂಬುದೇ ವಿಶೇಷವು. ಶ್ಲೋಕವು ಆತ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–ಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಎಂದು. ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು, ಅದು ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾಗಿ ನಾಮರೂಪವಾಗಿರುವುದು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾಮರೂಪದಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ತೋರಿಬರುತ್ತದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾರಣವು ಉಪಾದಾನವಾಗಿಯೂ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಎಂದೀಪರಿಯಾಗಿ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು.

152. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರ್ಯವೂ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೂ (ಆಗಿದೆ):–

ಶ್ಲೋಕವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದು ಹೇಗೆ "ಅಸದ್ವಾ" ಎಂದು ಹೊಸದಾದ ಅಪಧ್ವನಿಯು? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಅಸತ್ (ಎಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ). ಅವಿಕೃತವೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗದಿರುವುದೆಂರ್ಥವು. ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ "ಅವ್ಯಾಕೃತಂ" ಎಂದೇ ಇದೆ. "ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ತಲ್ಲ". ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತಾದರೆ 'ಇತ್ತು' ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಎಂದು ಭಾವ. ವಾಕ್ಯಶೇಷದಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಅಸತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ? "ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ?" ಅನಂತರವೇ ಅದರಿಂದ "ಸತ್ತು ಉಂಟಾಯಿತು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ತುಂಟಾದೀತು" (ಛಾಂ. 6–2–2) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸಜ್ಜನ್ಮವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ತೋರುವರೂಪದಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಅನಾತ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಈಗಲೂ ಅಸತ್ತೇ ಆದ್ದರಿಂದ "ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು "ತತ್ಸತ್ಯಮಿತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ" (ಎಂದು) ಹೇಳುತ್ತಾ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದು ಆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಈ ಸತ್ತು ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಅನಾತ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಅಸತ್ತಾಗಿದೆ. ಯಾವದು ಸತ್ತಾಗಿ ಒಂದೇ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ ಅದರಿಂದ, 'ಇದೆ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವು ಉಂಟಾಯಿತು" (ತೈ.ವಾ 2–416) ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಸತ್ಯವೂ ಅನೃತವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಯಿತು" ಎಂದು ಯಾವುದು

ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಈಗ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವುದು. (ಅದು) ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಇತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಮನ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು 'ಇದಂ' ಎಂದು ಆರಂಭಮಾಡಿ 'ಆಸೀತ್' ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತಿನಂತೆ ಇತ್ತು ಎಂದರ್ಥವು. ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದದ್ದನ್ನೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದು (ಇದೆ ಎಂದು) ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಪ್ರಕಾರವಾಗಿಂರುೀ ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತಸ್ವರೂಪದ ರೂಪಭೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅಸತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇರ್ಬ್ರಹ್ಮೈವ.....ಉತ್ಪನ್ನಂ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಅರ್ಜುನನೇ, ನಾನೇ ಸದಸತ್ತಾಗಿರುವೆನು" (ಗೀ. 9–19) ಎಂಬ (ಗೀತಾ) ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃವಾದರೋ "ಸತ್ತೆಂದಾಗಲೀ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲೀ ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ಗೀ. 13–12) ಎಂದು ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ.

153. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ :–

ಅಸತ್ತೆ(ನಿಸಿಕೊಂಡ) ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಸತ್ತಾದ (ಜಗತ್ತು) ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದೇನು ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು–ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನು ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವಂತೆ–ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೇನು? ಹಾಗಾದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಿ "ಈ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಮುಂ. 2–2–12), "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ" (ಛಾಂ.7–25–2) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪೀಡೆಯೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು

ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ತೊಂದರೆಯೂ ಆದೀತು! ಏಕೆಂದರೆ (ಆಗ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ" ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಸ್ವಯಂ) ತಾನೇ ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಕರ್ತೃವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ತನ್ನನ್ನು ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಉಪಾದಾನವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಇದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷವಾದ ವಿಕಾರರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವುದು ಎಂದು ಭಾವವು. ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಅದು "ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತಿರುವುದು, ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ "ಕಾಣದ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದ, ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬರದ, ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ನಾಮರೂಪಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಯಾರ (ಮತದಲ್ಲಾದರೋ) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ಚಿದಚಿದಂಶದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವುದೆಂಬ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅವರ (ಮತದಂತೆ) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಪರ್ಕವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅಶುದ್ಧಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

154. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ "ಸುಕೃತ" ಎಂಬುದರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಹೇಳುವಿಕೆ :–

ಇನ್ನು ಈಗ ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸದಸತ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ

ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನಾವಿಷ್ಕರಿಸುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ಯಸ್ಮಾದೇವಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಮೊದಲು ಅಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪವೆಂಬ ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತೋ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸುಕೃತವು ತಾನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ತನ್ನದೇ ಕಾರ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಈ ಮಹತೋಭೂತನಾದ (ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಶ್ವಾಸವು) ಉಸಿರಾಟವಾಗಿರುವುದು, (ಯಾವುವು ಎಂದರೆ) ಋಗ್ವೇದ ಯಜುರ್ವೇದ.... ಈ ಲೋಕ ಪರಲೋಕ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳು ಇದರದ್ದೇ ಉಸಿರಾಗಿದೆ" (ಬೃ. 4–5–11) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತೂ ಮನುಷ್ಯನ ಉಸಿರಿನಂತೆ – ಆಟವಾಡುವಂತೆ – ಆತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ತಾನೇ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸುಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂತಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. "ಪುರುಷನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಸುಕೃತನು" (ಐ. 1–2–3) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ತನ್ನದಾದ ಪರಮೇಶ್ವರರೂಪದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸುಕೃತವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – "ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಸಹ ಯಜಮಾನನಾದವನು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನೇ ಸುಕೃತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಆಳುಗಳು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹಾಗೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ" (ತೈ.ವಾ. 2–420). ಹೀಗೆ ಸುಕೃತ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ (ಪದಕ್ಕೆ) ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ (ಏನು

ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ) "ಆದ್ದರಿಂದ ಈತನನ್ನು 'ಸ್ವಪಿತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ" (ಛಾಂ. 6-8-1), "ಹೃದಯದಲ್ಲೀತನು ಇರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಹೃದಯವೆಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದೆ" (ಛಾಂ. 8-3-3), ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸುಕೃತಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಸಹ ಛಾಂದಸವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು "ಯಸ್ಮಾದ್ವಾ ಸ್ವಯಮಕರೋತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಏನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆಂದರೆ), ಸುಕೃತವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಈ ವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಮಾಡಿದೆಯೋ ಆ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುಣ್ಯರೂಪದಿಂದಲೂ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಸುಕೃತವನ್ನೇ ಪುಣ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸುಕೃತವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಲೋಕದರೂಢಿಯಂತೆ ಪುಣ್ಯವೋ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಸರ್ವಥಾಪಿ ತು ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಕೆಲವರು ಪುಣ್ಯವೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವರು. "ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಸ್ವರ್ಗದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣವಿದೆ, ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ (ಆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂಬುದು) ಹೊಂದದೇ ಇದ್ದರೂ ಆ ಕರ್ಮದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಪೂರ್ವವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿ ಎಂದು (ಅವರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ). ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಈಶ್ವರನೇ (ಆಯಾ) ಪುಣ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲದ ಸಂಬಂಧ, ಅದರ ಭೋಗ, ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವವನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಚೇತನವಾದ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಈ

ಸುಕೃತವೆಂಬುದರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಪುಣ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ (ಬಂದದ್ದೆಂದರೂ) ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇದೆ ಎಂದರೂ, ಹೇಗೇ ಆದರೂ ಆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವ ಚೇತನವೂ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಆದ (ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲದೆ) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಕೃತವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷನಿರ್ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಎರಡುಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. (ಇನ್ನು) "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ತನ್ನಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸುಕೃತವೆಂಬುದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಫಲಸಂಬಂಧವಾಗುವುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಕೃತವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

155. ಬಯಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದವರಿಗೂ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ:-

ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಸುಕೃತದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. 'ಇತಶ್ಚ ಅಸ್ತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇನ್ನು ಈಗ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆನಂದವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ- ಹೇಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ಸಿಹಿ ಹುಳಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ರಸವನ್ನು ಪಡೆದು ತೃಪ್ತರಾಗಿ ಆನಂದರಾಗುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಯಾವ ಆಸೆಯೂ ಇಲ್ಲದವರಾಗಿ ಮೂರುಲೋಕವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಮಗನೇ ಮುಂತಾದ

ಆನಂದದ ಸಾಧನವಿಲ್ಲದವರಾಗಿ ಆನಂದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದವರಾದರೂ ತೃಪ್ತರಾಗಿ ಆನಂದರಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಆನಂದವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು (ಅನ್ನಾದಿ) ರಸಲಾಭದಿಂದ ತೃಪ್ತರಾದವರಂತೆ, ತಿಳಿಯಾದ ಮುಖವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಆನಂದವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ರಸಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅವರ ಆಹ್ಲಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಖಂಡಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದು ಯಾವುದೆಂದರೆ) ಹಿಂದಿನ ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ರಸವು, ಅದರ ಲಾಭದಿಂದ ಆ (ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು) ಯಾವ ಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನೂ ಮಾಡದೇ ಸುಖಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

156. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗುರುತು:-

ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಮಾನಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗುಂಪಿನ ಚೇಷ್ಟೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ಊಹೆಮಾಡಿದ್ದಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು "ಇತಶ್ಚಾಸ್ತಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುತಃ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ "ಪ್ರಾಣನಾದಿಕ್ರಿಯಾದರ್ಶನಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ವಿವರಣೆಗಾಗಿಯೇ "ಅಯಮಪಿ ಹಿ ಪಿಂಡಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಬಂದಿದೆ. ಬದುಕಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗುಂಪೆಂಬ ಪಿಂಡವು ಪ್ರಾಣನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಉಸಿರಾಡುತ್ತದೆ, ಅಪಾನದಿಂದ ಅಪಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು "ಏವಂ ವಾಯವೀಯಾಃ ಐಂದ್ರಿಯಕಾಶ್ಚ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ, ಮಲವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಗ್ರಾಮ್ಯಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, ಮೂಸುತ್ತಾನೆ, ರುಚಿನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಎಚ್ಚರುತ್ತಾನೆ, ನಾನೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಈ ಪ್ರಾಣನಾದಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಒಗ್ಗೂಡಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ". ಈ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ಸಹ ಆಯಾಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ (ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿವೆ). ಕಣ್ಣೇನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಷ್ಟೇ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ, ಕಿವಿಯಾಗಲೀ ತನಗಾಗಿ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ– ಹೇಗೆ ದುಂಬಿಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೇನುತುಪ್ಪವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವಾಗಿವೆಯೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಸೇರಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೂರದಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿ ಆ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಯಿಸಿ ಅದು ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿ ಕಾಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕೈಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮೂಗಿನಿಂದ ಅದರ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಮೂಸಿ ಚಾಕುವಿನಿಂದ ಚೂರುಮಾಡಿ ಒಂದೊಂದು ತುಂಡನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೇಲೆ ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ರುಚಿ ನೋಡಿ ತಿಂದು ಒಬ್ಬನು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸದೊಡನೆ ಕಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೊಡನೆ ಸೇರುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ

ಅದು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದ ಚೇತನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಕಂಬ, ಗೋಡೆ ಮುಂತಾದವು, ಮಹಡಿ ಮನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ತಾವೇ) ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಕಂಬ, ಗೋಡೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದ ಯಜಮಾನನಿಗಾಗಿಯೇ ಅವು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಚಾರವು ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ತದಾಹ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಯದ್ ಯದಿ ಏಷ ಆಕಾಶೇ...... ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ "ಯದೇಷ ಆಕಾಶ ಆನಂದೋ ನ ಸ್ಯಾತ್" ಎಂಬ (ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನೆಪದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ಇದೆಯೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಆ ಸುಖದ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶಶಬ್ದವನ್ನು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರೊಡನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಭೃಗುವಲ್ಲಿ ಮನ್ತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದ "ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಾ" (3–6) ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವಾಗ ಮುಂದುವರೆಸುವೆವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ನಿಧಾನವಾಗಿ (ನಾವು) ವಿವರಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು (ನಮ್ಮನ್ನು) ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು. "ವ್ಯೋಮ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಂದೆ "ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್" (37ನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ) ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದಿರಲಿ. ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವಿದೆ ಎಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಏನು ಬಂತು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ತಸ್ಮಾದಸ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮ .... ಆನಂದೋ ಲೋಕಸ್ಯ" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ

ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಜೀವನಿಗಾಗಿ ಚೇಷ್ಟೆ ಎಂಬುದು ಸರಿ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವಿರಿ? ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬೇರೆ, ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ (ಜೀವನೇ) ಬೇರೆ, ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಜೀವನ) ಆತ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಅದು ಸತ್ಯವು ಅವನು ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ.6-8-7) ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ. ಆ ಆತ್ಮನೇ ಆನಂದರೂಪನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಯು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಜನರಿಗೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಆನಂದವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ "ಏಷ ಹ್ಯೇವ ಪರ ಆತ್ಮಾ......... ಧರ್ಮಾನುರೂಪಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ ಅದೇ ಪುಣ್ಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಮುಂದೆ ಬರಲಾಗಿ ಆ ಸುಖವೇ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಷಯಸುಖವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (ಖಂಡ 96ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನದಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಸವೆತವಿಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನಂತವಾದ ಆನಂದರೂಪದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವರು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾರೋಪದಿಂದ ಆ ಆನಂದವನ್ನೇ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಆಯಾ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಆನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯದ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

157. ಬೇರೆಯವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ದೂಷಣೆಯು :-

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಏನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ - ಒಂದು

ವೇಳೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆನಂದರಸನೆಂಬುದಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸುಖವನ್ನಾಗಲೀ ಮೋಕ್ಷಸುಖವನ್ನಾಗಲೀ ಯಾರು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರು? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ (ಈತನು) ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ್ದರಿಂದ ಪಡೆಯುವಂಥದ್ದು (ಆಗಿದೆ) ಎಂದು, ಅದನ್ನು ಇದು ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಲಾರನು, ಮತ್ತು ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದಾಗಲೀ ವೇದದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಯತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಅಲ್ಲಿ) ಆನಂದವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ "ಯಾರುತಾನೆ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದರು!" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದವೆಂಬುದಿದೆ ಯಾವ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ" ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗಾಣುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಏಷ ಹ್ಯೇವಾನಂದಯಾತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಹಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಈತನು ರಸವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹಿಂದಿನವಾತಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನೇ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಬಂದ)ದ್ದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು – "ರಸಗ್ಂ ಹ್ಯೇವಾಯಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಜನಾರ್ದನನು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದು ಲೋಕಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಪ ಸುಖವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಪಕೆಲಸದವನು, ಪೂರ್ಣಾನಂದದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿದವನು. ಆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಆನಂದವುಳ್ಳ ದೇವನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಲೋಕದವನಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆನಂದಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ – ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಇದು ಅವರದ್ದನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಗೆ

ಅನನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕರು ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಏನೂ ಹೇಳುವುದು ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುವೆವು.

158. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಅನುವಾದದಿಂದ (ಮಾತ್ರ) ತೋರಿಬರತಕ್ಕದ್ದು :–

ನಿಮ್ಮ (ಮತದಲ್ಲಾದರೂ) ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಯಾರು ತಾನೆ ಪ್ರಾಣಾಪಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಯಾರು? ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಉಸಿರಾಟವೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಜೀವರುಗಳಿಗಿಂತ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಈತನೇ ಆನಂದಪಡಿಸುವವನು" ಎಂದು ಆನಂದವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಪರಮಾತ್ಮನು, ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಜೀವನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈತನು ರಸವನ್ನು ಪಡೆದು ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ ಹಿಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದು? ಇದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (2-1) ಎಂದು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪಡೆಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದು ಹೇಗೆ ಸರಿ?

(ಎಂದರೆ) ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವಿದು. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು" (ಮುಂ.3-2-9) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ

ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿದೆ. "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಮಯನು" ಎಂದು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಮಯನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅದದಕ್ಕೆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ತೋರಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಆನಂದಮಯನು ಪುರುಷಾಕಾರನೆಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ "ಆನಂದವೇ ಆತ್ಮವು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆತ್ಮವೆಂತಲೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯುಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆತನೇ ಅಸತ್ತಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪಡುವವನು ತನ್ನ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಸಂದೇಹಪಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ), ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ (ಎಂದು) ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಯಾವಾತನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವಾತನನ್ನು ಅರಿತಿರುವನೋ" ಎಂದು ಮಂತ್ರವು ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವಾತನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ "ಅದೇ ಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂಬುದಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರವೇಶವು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಎಂದು (ನಾವು) ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ (ಗ್ರಂಥದ) ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಚೇತನ, ಜಡವೇ ಮುಂತಾದ

ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವನ್ನೂ, ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಎಂತಲೂ, ರಸ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು (ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವೂ) ಅದೇ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಜನರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೇ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಒಬ್ಬನನ್ನು ಕುಲಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ತೋರುವ ಭೇದವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕರಣವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಈತನೇ "ಆನಂದಪಡಿಸುವವನು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಾದರೋ "ಈ ರಸವನ್ನು ಪಡದೇ ಈತನು ಆನಂದಿಯಾಗುವನು ಎಂದು" ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಪಡೆಯುವವನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದವನು ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಜೀವನೆಂಬುವನು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಇವನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃವಿರುವಿದಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 3–7–23) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

159. ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು :–

(ಬ್ರಹ್ಮವು) "ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಭಯಕ್ಕೋ ಅಭಯಕ್ಕೋ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣ

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲಲ್ಲವೆ ಅದು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಪರ್ವತವು ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರದೇ ಇರುವಾಗ ಎಂದಿಗೂ (ಅದು) ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು (ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು) ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಮಾನಮಾಡಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ (ಎಂದು) ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚೇಷ್ಟೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ – ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆನಂದಕ್ಕೇ ಹೇತುವಾದದ್ದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚೇಷ್ಟೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವುದು (ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇದೆ) ಎಂದು (ಹೇಳಲಾಗಿದೆ). ಅದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಅನುಮಾನಮಾಡಿದ್ದರ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ (ಅದು) ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಆ ರೀತಿಯದಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿದೆ, ಯಾವುದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೆಲವರು ನಿರ್ಭಯರಾಗಿಯೂ, (ಹಾಗೆಯೇ) ಯಾವುದರಿಂದ ಸಭಯರಾಗಿಯೂ (ಇದಾರೆಂಬ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಯಾವುದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು. (ಏಕೆಂದರೆ) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ವಿಭಾಗವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಕಂಡಿದೆ, ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಹಗ್ಗವು–ನಿಜವನ್ನರಿತಿರುವ ವಿವೇಕಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು, ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು (ಕಂಡಿದೆ).

ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

160. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು :-

ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದರೋ "ಉತಾವಿದ್ವಾನ್" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿಯೇ ಬಂದದ್ದೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ- "ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈಗ 'ಉತಾವಿದ್ವಾನ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಹೇತುವೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ತಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಬೇರೆಯಾವುದು ಅಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೇ? ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಡ್ಡಿ ಎಂಬುದೂ ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೋ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ 2-435,436,437). ಅಲ್ಲಿ "ಅಭಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ "ಇನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ "ಅಭಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನೇರವೆಂದು ಮಂದಮತಿಯಾದ ನನಗೆ ತೋಚುತ್ತದೆ. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. "ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಿಲ್ಲದ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತನಾದವನು ಅಭಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವಾಗ ನೇರಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಆಗಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ವಾ 2-456), "ಸ್ವತಃ ನಿರ್ಭಯನಾದವನಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಒಬ್ಬನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಭಯವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." (ತೈ.ವಾ 2–466) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ (ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಸಾಕು.

161. ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಇದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ

ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ "ಸದ್ವಸ್ತ್ವಾಶ್ರಯಣೇನ...." ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ) ಮೊದಲು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಭಯವೆಂದರೆ ಭಯವು ತೊಲಗುವುದು. ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಇರುವುದೇ (ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ) ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ (ಇಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಬಹುದೆಂದರೆ) ಆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸುಲಭವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೋಲೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೆಂಬುದು ಆಗಬಾರದಾಗಿತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. "ಕಥಂ...." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ – ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ (ರೂಪದ) ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಆಗಲೇ ಈತನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾ "ಯದಾ ಹಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

162. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದೃಶ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದು :–

ಏತಸ್ಮಿನ್ ಎಂಬ (ಪದದಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪರಾಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. "ಸೋಽಕಾಮಯತ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ

ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರವಾಹವು 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಅದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಲಾಗಿ "ಅದೃಶ್ಯೇಽನಾತ್ಮ್ಯೇಽನಿರುಕ್ತೇಽ-ನಿಲಯನೇ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ್ದೇ ಆದ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ಹೊರತು ಸತ್ತು ತ್ಯತ್ತು ಮೊದಲಾದದ್ದು ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ – ಅಮೂರ್ತದ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಕಿಂವಿಶಿಷ್ಟೇ?" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಕರಣಗೋಚರವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದು. (ಅದು) ಕಾರ್ಯದ ಧರ್ಮವು. ಅದನ್ನೇ ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾಣಬಹುದಾದ ವಿಕಾರವು ಎಂದರ್ಥ (ಎಂದು) ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವೇ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ವಿಕಾರವು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಂದು. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯದೃಗ್ರೂಪನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೃಶ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಮಾಡುತ್ತಾ ನಾನಾರೂಪಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾದನೆಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. "ರೂಪರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ (ತಾನೂ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪದವನಾದನು. (ಏತಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ) ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ" (ಬೃ. 2–5–19) ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪ ವಿಕಾರಗಳೇ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಕಾರವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಾದರೆ ಅವಿಷಯನೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಅದೃಶ್ಯೇ ಅವಿಷಯಭೂತೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ "ಅನಾತ್ಮ್ಯೇ" ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಶಾರೀರಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮ್ಯೇ ಎಂದರೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನಾದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಿರುಕ್ತೇ ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಹೇತುಹೇತುಮತ್ತಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ

ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೃಶ್ಯವೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದನ್ನಲ್ಲವೆ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದು? ವಿಶೇಷವು ವಿಕಾರವು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿಕಾರವು, ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನಿರುಕ್ತವು, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನು "ಅನಿಲಯನಂ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುವರಾಗಿ ಅದೃಶ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅನಿಲಯನವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಯತ ಏವಂ ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ನಿಲಯನವೆಂದರೆ ಗೂಡು ಆಶ್ರಯವು. ನಿಲಯನವಲ್ಲದ್ದು ಅನಿಲಯನವು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದು. ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಗುಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಆಯಾ ಗುಣವುಳ್ಳದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಧರ್ಮಕವಾದದ್ದು (ನಿರ್ಗುಣವಾದದ್ದು) ಯಾವುದಕ್ಕೂ (ಹೇಗೂ) ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಇದು ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅಲ್ಲಾ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ, ಕಾರಣವಾದದ್ದು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು, ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಅನಿಲಯನವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಕೇಳು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗದ ನಾಮರೂಪವುಳ್ಳ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಎಂಬಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ, ಅದೇ ಎಂದಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅವುಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ತುಂಡಾಗದ ದೇಶಕಾಲವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನು ಅವೆರಡೂ ಆದನು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನೇನು ದೃಶ್ಯವಿದೆಯೋ,

ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದೊ, ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದ್ದೋ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಮೂರ್ತಾ–ಮೂರ್ತಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೃಶ್ಯನೂ ಅನಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅನಿರುಕ್ತವೂ, ಅಸಂಗಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೊಡನೆ ತಗುಲಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನಿಲಯನವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ (ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಯಾವುದೂ ಆಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ). (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಚೌಳುನೆಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದಂತೆ (ಇವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು (ಹೇಳಿದ) ಸ್ಮೃತಿಯು "ಭೂತಗಳು ನನ್ನಲ್ಲೂ ಇರುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ. ನೋಡಯ್ಯಾ (ಅರ್ಜುನ) ನನ್ನ ಯೋಗೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು! ಭೂತಭಾವನನಾದ ನನ್ನ ಆತ್ಮವು ಭೂತಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು, ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವವನಲ್ಲ", (ಭಗ.ಗೀ.9–5) ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದರೋ ಅದೃಶ್ಯಾದಿಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ – (ಹೇಗೆಂದರೆ) ದೃಶ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿಯೂ, ನಿಲಯನಶಬ್ದವು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳ ವಾಸನೆಯನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ) ಹೇಳಿ, "ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಾದರೋ ನಿಲಯವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ವಾಸನಾನಿಲಯವು (ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳ ವಾಸನಾಶ್ರಯವು) ಎಂದು ಆಗಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೆ ನೇತಿ ನೇತಿ ಎಂಬ (ಉಪದೇಶದಿಂದ) ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ.2–451)– ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು – ಅದೃಶ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಅನಿಲಯನ ಶಬ್ದವನ್ನು

ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳ ವಾಸನೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತದ ರಸದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅದನ್ನೂ (ವಾಸನೆಯನ್ನೂ) ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾದರೆ – ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಬೃ.2–3–6) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಅನಾಧಾರಂ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು (ಏನೆಂದರೆ) – ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ – ಸತ್ ತ್ಯತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಧೇಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮಕ್ಕಳುಗಳಿಂದ ಮಕ್ಕಳುಳ್ಳವನೆಂಬುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ (ಇದು). ಅಥವಾ ನಿಲಯವಲ್ಲದ್ದು "ಅನಿಲಯನವು ಅನಾಧಾರವು" ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯ) ಗ್ರಂಥದ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ನಿಲಯನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಿರುವುದೇ ಅನಿಲಯನವು, ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಧಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವಿಕೆಯೋ ಸ್ವತಃ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ "ಪೂಜ್ಯರೆ ಅದು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ? ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯಾರ ಮಹಿಮೆಯಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ" (ಛಾಂ.7–24–1), "ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಿಲ್ಲ. (ಅದೇ ಕೊನೆಯದು, ಅದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗತಿಯು") (ಕಠ.1–3–11) "ಯಾವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲವೋ" (ಶ್ವೇತ. 3–9) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಇದಕ್ಕೆ

ಸಂವಾದವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಹೇಗೆ ಆದರೂ) ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸರ್ವಕಾರ್ಯಧರ್ಮವಿಲಕ್ಷಣೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಿತಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಃ'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಕಾರ್ಯಧರ್ಮವಿಲಕ್ಷಣೇ'' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು – ಹೇಗೆ ನಾಮರೂಪಪ್ರಕಾರವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆಯೋ, ಎಂದಿಗೂ ಅದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಎಂಬಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು) ಕಾರ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರಣಧರ್ಮವುಳ್ಳದೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮೇಲೆ ಕಾರಣದ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಸಹ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ತೊಲಗಿ ಹೋಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. "ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ್ದು, ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು, ಒಳಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದ್ದು'' (ಬೃ.2–5–19) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ.

163. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು :–

(ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ) 'ಅಭಯಂ' ಎಂಬುದು ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವು (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ) "ಅಭಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ ವಿಂದತೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿ ಅಭಯವಾಗುತ್ತದೋ ಆ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು (ಆಗಲೇ) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಅಭಯಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ದೊರೆತದ್ದಾದ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೋ – ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವುದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು

ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ (ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು) ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೂ "ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾತ್ಮನು ನಾನು" ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞನಾದವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭಯಕಾರಣವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಆಮೇಲೆ ಇಂದ್ರನು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆಯೇ ಹೀಗೆ ಭಯವನ್ನು ಕಂಡನು" (ಛಾಂ. 8-9-1) ಎಂಬುದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೋ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಭಯಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ "ಅಭಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ ವಿಂದತೇ" ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಭಯಾಂ ಎಂದು (ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ)ವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಭಯಂ ಎಂಬ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗಪ್ರಯೋಗವು ವೈದಿಕವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಾದರೋ, ಯಾವಾಗ ಈ ಸಾಧಕನು ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಆಗಲೇ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನ್ವಯವು. ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೋ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಪ್ರಳಯದಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಆಗ ಭಯವಿಲ್ಲದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿದವರಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗಾದರೋ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ, ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ (ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ಅದು ಅಭಯವಾದದ್ದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂಬ ಈ ಸಪ್ತಮೀವಿಭಕ್ತಿಪ್ರಯೋಗದಿಂದ, ಪೀಠದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರಂತೆ ಅಧಿಕರಣ, ಅಧಿಕರ್ತವ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಇದು ಎಂದು

ಯಾರಿಗೂ (ಈ ತರಹ) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗದಿರಲೆಂದೂ, ಹಾಗೆಯೇ 'ಸೇರುವಿಕೆಯು ಬಿಡುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ' ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಉಂಟಾದೀತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಈಗ) 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು - ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದೇ ತಾನೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವು. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಂಬಂಧದಿಂದಲಾದರೋ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಧೀನವಾಗಿ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂತಲೂ, ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜಾರಿದವನಂತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂತಲೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ (ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ) ಉಪಾಧಿಯು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಂತೆ ಎಂದೂ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದವನಾದರೂ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲವೆಂದಿದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗಾದರೋ ಆಗ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

164. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಲ್ಲ :-

ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತತೆಯಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದಲ್ಲಾ! ಆಗ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಶೂನ್ಯವೆಂದೇ ವರ್ಣಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ (ಆಗ) ಬರೀ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೆಂದಾದರೂ (ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ!) ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು

ಹೇಗೆ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದಾದೀತು! (ಎಂದರೆ) ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ (ಇದಕ್ಕೆ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ತಾನೆಂಬ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ- ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅರಿಯುವುದೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಇದು ಎಂದು ಹೇಳಾಗಿದೆ. ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೆಂಬುದೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲವಾದರೆ ಆಗ ಖಂಡಿತವಾಗಿ (ಅದು) ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗುವುದು. ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೂನ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೆಂದಾಗಲೀ ಸಂದೇಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯವಾಗಲೀ ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನವಲಂಬಿಸದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ- "ದೃಶ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಒಳಗಿರುವುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಂಬಾಗಿರುವುದಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಿಜರೂಪವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ನಿಷೇಧಾರ್ಥವಾಗಲೀ, ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಅಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಕ್ಕದೇ ಬೇರೆಕಡೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ."(ತೈ.ವಾ. 2-453, 454) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತತ್ವದ ನಿಷೇಧದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಧರ್ಮದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಎಂದಾದರೆ (ಅದು) ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

165. ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಭಯಹೇತುವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ :-

ಇನ್ನು ಈಗ "ಅಥ ತದಾ" ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ "ಅಥ ಸೋಽಭಯಂಗತೋ ಭವತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಅದ್ವಯ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೇ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಆಗಲೇ ಅಭ ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಭಯವೆಂದರೆ ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೋ ಆ ರೀತಿಯದಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಈತನು ಹೊಂದಿದನು. ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದುಂಟಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂದರ್ಥ. "ಸ್ವರೂಪಪ್ರತಿಷ್ಠೋ ಹ್ಯಸೌ.....ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ-ಆದರೂ ಹೇಗೆ ಅಭಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದೀತು! ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದರ ನಿಜವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಭೂಮಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಅದು) ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೇ? ಶ್ರುತಿಯು "ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ" (ಛಾಂ. 7-24-1) ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದ್ದರೂ ಭಯನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತನಗೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಭಯುವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಎರಡನೆಯದಿಂದಲಲ್ಲವೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ.1-4-2) ಎಂದು ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. "ಆ ಈ (ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಪ್ರಿಯನು" (ಬೃ.1-4-8) ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ

ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದು ಎಂದರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ "ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೇ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು" ಎಂದು ಪಾಠವು. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯದಾದ ಅನಾತ್ಮದಿಂದಲೇ ಭಯವೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವು. ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಅನ್ವಯವು. ಇಲ್ಲಿ "ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ"ವೆಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಪಾಠವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಎದ್ದುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೇ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೇ ಭಾಷ್ಯಪಾಠವಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೇನೆಂದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಊಹೆಯಲ್ಲ, ಏಕೆ? ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು – ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು. "ಈತನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ"ಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅನಾತ್ಮವೇ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೇ

ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಏನು ಹೇಳಿದೆ ಅದು ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯದ್ದರ ಕಾರಣ(ವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದ ಅನ್ವಯವು- ಯಾವಾಗಲೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದೇ ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ ಆಗಲೇ ಈತನಿಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ನಿರ್ಭಯತ್ವವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಪ್ರಕೃತವಾದುದನ್ನೇ "ಸರ್ವತ್ರ ಹಿ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಮುಂದೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿ ಯುಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ "ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲೂ "ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು" ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಪಾಠವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಿಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆನುರೂಪ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಬಹಳವಾದುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಪಾಠವೇ ಉತ್ತಮವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯವರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಪಾಠವು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಕಾಗಿದೆ.

166. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು :-

ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಪಡೆಯದೇ ಇದ್ದಾಗ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಭಯತ್ವವು

ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು, ಅದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸರ್ವತೋ ಹಿ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಅನೇಕವಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಿರ್ಭಯರಾಗಿ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಭಯವಿಲ್ಲದವರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಭಯದಿಂದ ಕಾಪಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಯವು ತೊಲಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಾದರೆ ಭಯವು ಹೋಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅಭಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ. "ಯಾವಾಗ ಈತನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ? ಎಂದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು "ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದ (ಭಾಗವು) ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಳಿಸಿ ಉಪಸಂಹಾರ (ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು), ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಅಭಯವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಂಡದ್ದಾದರೆ ಭಯವೆಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು).

167. ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು :–

ಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಿಗೆ ಅವನಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದದೃಷ್ಟಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಭೇದದರ್ಶನವಿರಲಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಹೊರಟ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು "ಯದಾ ಪುನಃ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಅವಿದುಷಃ ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಯಾವ

ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತದ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಭಾಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಭೇದದ ಆಭಾಸವನ್ನು ಕಾಣುವವನಂತೆ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೋ, ಅದೇ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ). ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ತರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ.) "ಭೇದದರ್ಶನಮೇವ ಅಂತರಕರಣಂ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೇದದರ್ಶನದಂತೆ ಭೇದದರ್ಶನವು ಎಂತಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದಿರುವಂತಾಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–5–15) ಎಂದು ದ್ವೈತಮಾತ್ರವೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದೂ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುವಡೆದದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಭೇದವನ್ನು ಕಂಡದ್ದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಭೇದದರ್ಶಿಗೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಭಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಹಿಂದಿನಂತೆ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕರಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಭಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನಗೆ ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದ ತನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರ್ಥವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ತದೇತದಾಹ" ಎಂದು ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇನೋ ಇವನಿಗೆ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ (ಹಾಗಾಗಿ) ತನ್ನಿಂದಲೇ ತನಗೆ ಭಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವವನಿಗೆ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವೇ)

ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ತಿಳಿದವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ– ನನಗಿಂತ ಈಶ್ವರನು ಬೇರೆಯವನು ನಾನು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಸಂಸಾರಿ ಎಂದು ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಭೇದದರ್ಶಿಗೆ ಎಂದು (ಭಾವ).

168. ಈಶ್ವರನು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ :–

ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಈಶ್ವರನಿಂದಲಾಗಲೀ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಾನವಾಡಿದ ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆಯಿಂದಲಾಗಲೀ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಭಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತೊಲಗಿಹೋಗುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದರೆ– (ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು) – ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಭೇದಮಾಡುವವನಿಗೆ, ಏಕತ್ವರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯದವನಿಗೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದೇ ತಿಳಿದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಕೇಳು – ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆತನು, ತಿಳಿದವನಾದರೂ ತಿಳಿಯದವನೇ, ದಯಾಲುವಾದ, ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ – ನಾಶವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಪಟ್ಟುಕೊಂಡವನಿಗೆ ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಣುವುದರಿಂದಲ್ಲವೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಈಶ್ವರನೇನೋ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು ಆದರೂ ಅದರ ಫಲವು ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕ್ಲಿಪ್ತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಫಲವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾನು ಕಾಲದ ಅಳತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಕರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲವುಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ

ಆಯುಸ್ಸುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುವೆನು. ಕರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲವು ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದು, ನಾನೂ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕವನು ಎಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಪಟ್ಟುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಈಶ್ವರನು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಕಂಡುಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿಯೇ ಇದಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದಲ್ಲವೆಂಬುದು (ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು). (ಇಲ್ಲಿಗೆ) ಇದಿರಲಿ.

169. ಭಯವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ :-

"ಅನುಚ್ಛೇದ್ಯೋ ಹಿ ಉಚ್ಛೇದಹೇತುಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ (ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ)- ಭೇದದರ್ಶಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತೋ ಅದನ್ನೀಗ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮೃತ್ಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನೂ ನಾಶವಾಗುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಗುವಂಥದ್ದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಭಯವು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹೆಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಾಶವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಪಟ್ಟುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಾಶವಾಗದ ಎಲ್ಲದರ ನಾಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೃತ್ಯುವೇ ಮುಂತಾದವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ (ಒಂದಾನೊಂದು) ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾಶವಾಗಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವುಂಟಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು. ಇದೂ ಆಗಲಿ ಅದರಿಂದೇನಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ತಾನು) ನಾಶವಾಗದ್ದಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲದರ ನಾಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುವುದರಿಂದಾಗುವ ಭಯವೆಂಬುದು

ಆಗಬಾರದು. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲಾ ಭಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭಯವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಇದು) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ (ಏನೆಂದರೆ) ಯಾವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹೆದರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲದರ ನಾಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು (ತಾನೂ) ನಾಶವಾಗದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದು (ಎಲ್ಲದರ) ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆ ವಸ್ತುವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

170. ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವತರಣಿಕೆಯು :-

ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆನಂದದಮೀಮಾಂಸೆಯಾದನಂತರ ಉದಾಹರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು "ತದೇತಸ್ಮಿನ್ನರ್ಥೇ......ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಶವಾಗದ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲದರ ನಾಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬೀ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ (ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ). ಅಪಿಶಬ್ದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಸುಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಶ್ಲೋಕವಿತ್ತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

171. ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವ (ಭಾಗ):-

'ಇದರಿಂದ' ಎಂದರೆ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾದ ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ (ಎಂದರ್ಥ). ವಾಯುವು ಭಯದಿಂದಲೇ ಬೀಸುತ್ತಾನೆ, ಸೂರ್ಯನೂ ಸಹ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಾಯಾಸ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದಾನೆ, ಅಗ್ನಿ ಇಂದ್ರರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗೊತ್ತಾದ ಸುಡುವುದು ಮಳೆಗರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವ ರೂಪದ (ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ) ನಿಯತವಾಗಿ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಭಯದಿಂದಲೇ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದು) ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ವಾತಾದಯೋ ಮಾಹಾರ್ಹಾಃ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದು "ನಿಯಮೇನ ತೇಷಾಂ ಪ್ರವರ್ತನಂ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಳುವವನಾದ ರಾಜನಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಾಗಲೇ ಸೇವಕರು ಅವನ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾಗಿ ಹೇಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವರು ಮಹಾಪರಾಕ್ರಮರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಬೇರೆಯವನಾದ ಆಳುವಾತನಿಗೆ ಹೆದರಿಕೊಂಡವರಂತೆ ತೊಡಗುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬು)ದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಅದು ಹೇಗೂ ನಾಶವಾಗುವುದಲ್ಲವಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ರಸಲಾಭ, ಉಸಿರಾಟವೇ ಮುಂತಾದ ಚೇಷ್ಟೆಯಿಂದ ಊಹೆಮಾಡಿದ ಆನಂದವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು, ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದೇ ಹೋದರೋ ಅದು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆನಂದವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವು. ಮುಂದಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ (ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ). ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಆರಂಭವಾಗಲಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ

(ಆನಂದರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ).

172. ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವಿಷಯವು :–

ಆನಂದದ ಎಂದು "ಯಾವ ಈ ಆಕಾಶರೂಪವಾದ ಆನಂದವಿಲ್ಲವಾದರೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡ, ಈಗ ಭಯಾಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾದ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ತಸ್ಯಾಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಆನಂದಸ್ಯ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ಕಿಮಾನನ್ದಸ್ಯಮೀಮಾಂಸ್ಯಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಏಷಾ ಆನಂದಸ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಾವಿಷಯವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವಂಥದ್ದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಆನಂದಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಆನಂದವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಯಾವನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಇದೇನು ಲೌಕಿಕಾನಂದದಂತೆ ಗೊತ್ತಾಗುವಂಥದ್ದೋ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೋ? ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕು.

173. ಲೌಕಿಕಾನಂದವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅನುಗಮವು :–

"ತತ್ರ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಏನಾಗಬೇಕು? ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆರಂಭವಾಗಲಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಏನಿದೆ

(ಅದು) ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗುವ (ಎಂದರೆ) ಸಾಧುಸ್ವಭಾವದವನೂ, ಯುವಕನೂ, ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದವನೇ ಮೊದಲಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸಂಪತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವುಳ್ಳವನೂ, ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ ಅಖಂಡಭೂಮಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವಾದ ಯಾವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಾರ್ವಭೌಮರೇ ಮುಂತಾದವರ ಯಾವ ಆನಂದವಿದೆಯೋ ಆ ಆನಂದವನ್ನು (ಒಂದು ಎಂದು) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಶ್ರುತಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ತುದಿಯಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅತಿಶಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಊಹೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಏನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನಮಾಡಿದ್ದಾದ ಆನಂದವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪರೋಕ್ಷವಾದದ್ದೆಂದೂ ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದು (ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ) ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದೆಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆನಂದವೆಂತಲೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಾಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಾನಂದದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುವುದರಿಂದಲೇ ಅವಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು "ಸ ಏಕೋ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಆನಂದಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ- "ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತಿಶಯವುಳ್ಳ ಸುಖವು ಸ್ವತಃ ಅತಿಶಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುವೆವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಆನಂದವು ಹಾಗೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಯಾವ ಈ ಅತಿಶಯವುಳ್ಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಸಂಖ್ಯೆಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವುದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಈ ಆನಂದವು ಪರಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ" (ತೈ.ವಾ 2-491,

492) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅದನ್ನಾದರೋ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದರೀತಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ದ್ವೈತವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳ ಎಲ್ಲಾ ಆನಂದವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ- "ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಈ ಹೆಚ್ಚಾದ ಆನಂದದಿಂದ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಆ ಆನಂದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತೇವೆ" (ತೈ.ವಾ.2-490). ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವಾದ ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ನಿರ್ದೇಶವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ (ಹೇಳಿದ್ದು). "ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ" (2-6) "ಯಾವ ಈ ಆಕಾಶರೂಪವಾದ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ" (2-7) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ (ಇರುತ್ತದೆ). ಶ್ರುತಿಯೂ ಕೂಡ "ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡವನಿಗೂ ಅದು ಆತ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಸಹ ಈ ಆಗಮಾರ್ಥವೇ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ "ಪರಿಮಾಣದಂತೆ" ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪರಿಮಾಣವೂ ಸಹ (ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ) ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು[1] ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೇತುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ] ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ನಿರ್ದೇಶವು, ಇದು

ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಕು.

"ಅನೇನ ಹಿ........." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ (ಆನಂದವನ್ನು) ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಬೇರೆವೇಷದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ (ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ). ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದು ಉಪಾಧಿಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟನಿಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನಿಟ್ಟು (ಕೊಂಡದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆ ಉಪಾಧಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರುವ – ಎಂದರೆ – ಯಾವ ಜ್ಞಾನಿಯ ಬುದ್ಧಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ತೊಲಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುವ ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿಯೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅನುಗಮವೆಂದರೆ ಇದೇ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಪುರುಷವಿಧತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಆನಂದವು ಆತ್ಮವು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಆತ್ಮವೆಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಭಗವಂತರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೇ "ಲೌಕಿಕೋಽಪ್ಯಾನಂದಃ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ್ದೇ ಮಾತ್ರೆಯು ಎಂದರೆ ಕಲೆಯು ಎಂದರ್ಥ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಲೌಕಿಕತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು

ತಾರತಮ್ಯದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಭಿಃ ಕರ್ಮವಶಾತ್......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ಥಾವರದವರೆಗೆ (ಇರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ) ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವ ಸುಖದ ಅಪಕರ್ಷದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು (ಅವರ) ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಗಳ ಹೆಚ್ಚಾಗುವಿಕೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅವರವರ ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ ಸಾಧನಸಂಬಂಧಗಳು ಕೀಳಾದದ್ದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಅಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವು ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ (ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ). ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಮಾತ್ರೆಯಾಗಿದ್ದು (ಅದು) ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಗಳು ಕಮ್ಮಿಯಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. (ಅದು) ಆಯಾ ಸಾಧನಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಆನಂದದವರೆಗೆ (ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು) "ಸ ಏವ" ಎಂಬ (ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ) ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಅಕಾಮಹತವಿದ್ವಚ್ಛ್ರೋತ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ" (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆನಂದವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಮುಂದುಮುಂದಿನ (ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ (ಭೂಮಿಕೆಯ) ವಿಷಯಭೋಗದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತನಾದವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ವಿದ್ವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ" ಎಂಬುದಾದರೋ ಉಪಾಸನೆಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಬಲದಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯ ಆನಂದವು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದು.) "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಆಯಾ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ವಿಶೇಷತೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅಕಾಮಹತತ್ವದಿಂದಲೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ್ದೇ ಮಾತ್ರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಇದರಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಕೆಲವರು

ಇಲ್ಲಿ "ವಿದ್ವತ್" ಎಂಬ ಪದವು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವರು, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ಉತ್ಕರ್ಷತೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಂದರ್ಭವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ "ವಿದ್ವತ್" ಎಂಬ ಪದವು ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂತಲೂ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ.

174. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ :-

ಹೀಗೆ "ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದಾನಂದವು, ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೂ" (ತಿಳಿದು ಬರುವಂಥದ್ದು) ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಒಟ್ಟರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ (ಈಗ) "ನಿರಸ್ತೇ ತು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದು "ಅದ್ವೈತೋ ಭವತಿ" ಎಂಬವರೆಗೆ ಇರುವ ಭಾಗದಿಂದ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಯಾವ ಈ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೇ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೋ ಅದೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವು ಕಳೆಯಲಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಇನ್ನು ಏನು-ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿಯಿಂದಾದ ವಿಶೇಷವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವೆಂಬ ವಿಷಯವಿದೆ. ಅದನ್ನನುಭವಿಸುವವನು ವಿಷಯಿಯಾದ ಜೀವನು, ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಭಾಗವು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದು. ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾಗಿ ಯಾವ ಆನಂದವು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವು ಪರಿಪೂರ್ಣವು ಏಕರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎಂದು ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ ಎಂದು ಕೆಲವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇನಿದೆ, ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶ್ರುತಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಕ್ಕೂ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತವಾದ

ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಆನಂದದ ವಿಭಾಗವು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದೆಂತಾಗಲೀ, ಆ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ವಿಭಾಗವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆನಂದವು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅದರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದ ಭಾಷ್ಯವಾದ ಬೇರೆಕಡೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶ್ರುತಿಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು. ಪ್ರಕೃತಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಆ ಆನಂದವೇನಾದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಗುವ ಸಮಾಧಿಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದೆಂದಾಗುವುದು. ವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಮಾಧಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೊಲಗುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗದ ತೊಲಗುವಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅನುಭವವು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆಗ ಅದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದದ್ದೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಿಂದರೂ ಬಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವು ಬಂದೊದಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೇ. ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನಾದರೋ ಈ ರೀತಿ ಮಾಡಬೇಕು- ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಸಂಪತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾದ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯ ವಿಭಾಗವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಭಾಗವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲೇ

ತೋರಿಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಯಾವ ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವಿದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಆಗುವ ಆನಂದಾನುಭವವು ಆತ್ಮಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಒಂದಿನ್ನೊಂದರ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸವಿದ್ದರೆ ಇರುತ್ತದೆ ಅದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಸಾಧಕನ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಶುದ್ಧತೆಯ ವಿಶೇಷದಿಂದಲೇ ಹೊಸದಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡಂತೆಯೂ, ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂತಲೂ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದ್ದಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೋ ಆಗ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವು ತೊಲಗಿದ್ದಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ, ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆನಂದವೂ ಸಹ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಹೊರತು ಆಗಂತುಕವಲ್ಲ, ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, (ಅದು) ಒಂದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ ತೋರಿಬರುವುದಲ್ಲ, (ಅದು) ಅದ್ವೈತವಾದದ್ದೇ (ಹೊರತು) ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯಸ್ವಗತಭೇದದೊಡನೆ ಇರುವುದಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರವೂ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೇ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

175. ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನುಷಾನಂದವನ್ನು ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು :-

ಲೌಕಿಕಾನಂದವಾದ ಮಾನುಷಾನಂದದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಾನಂದದವರೆಗೆ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿವಿಶೇಷನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಕಾಮಹತನಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಸೇರಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬೀ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾ ಪೂಜ್ಯವಾದ ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ "ಯುವಾ ಪ್ರಥಮವಯಾಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾನುಷಾನಂದವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ಆನಂದವು ಎಂದು ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ ಸಾಧನಸಂಪನ್ನನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಮಾನುಷಾನಂದವಿದೆ ಅದು ಒಂದು ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದದ ಇಂತಿಷ್ಟೆಂಬ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕಾಗಿ ಮೂಲದ ಅಳತೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲವೆ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವದ ಆನಂದವನ್ನು ಎಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವವು.

176. ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಪ್ರಯೋಜನವು:–

ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರ (ಆನಂದವು) ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ತೇ ಹಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು (ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿ) ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (ಮತ್ತು) ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ರೂಪವಾದ ಸಾಧನೆಗಳಿಲ್ಲದವರು (ಆಗಿರುವವರೋ) ಅವರು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದು ಪರಿಮಿತವಾದ ಆನಂದವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರಾದರೋ ಅವೆರಡರಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡವರಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿಯಾದ ಮನಸ್ಸಿನವರು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾದ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಗಳು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ತಸ್ಮಾತ್" – ಎಂದರೆ ಅನ್ತರ್ಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾದ್ದರಿಂದಲೂ

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವರಾದ್ದರಿಂದಲೂ- ಎಂದರ್ಥವು. ಅವೆರಡೂ ಅವರಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವವು. ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತಪ್ರಸನ್ನತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತಪ್ರಸಾದವೆಂಬುದು ಮುಂದುಮುಂದು- ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿದವರಾದ ದೇವಗಂಧರ್ವರೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ನೂರು ಪಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಆನಂದವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬೀ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು "ಏವಂ" ಎಂದುಕೊಂಡು ಅತಿದೇಶಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

177. ಅಕಾಮಹತತ್ತ್ವವು ಪರಮಾನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವು :-

"ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೂ" ಎಂಬಿದು ಎರಡನೇ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಪ್ರಥಮಂ ತು" ಎಂಬುದರಿಂದ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧುವೂ ಯುವಕನೂ, ಅಧ್ಯಯನಸಂಪನ್ನನೂ ಆದ ಸಾರ್ವಭೌಮನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತನಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಕಾಮಹತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅಕಾಮಹತನೂ (ಆದವನಿಗೆ) ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಷ್ಟನ್ನು ಎಂದರೆ – ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾರ್ವಭೌಮಾನಂದದ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಕಾಮವಿರುತ್ತದೋ ಅವನಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದವು ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಾದರೋ ಆ ರೀತಿಯ ಮನುಷ್ಯಾನಂದವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆತನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ತುದಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾದ

ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಾಗಾದರೆ ಬರಿಯ 'ಶ್ರೋತ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸಾಧು ಯುವಾಧ್ಯಾಯಕಃ ...." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಸಾಧುಯುವಾ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪಾಪಾಚರಣೆ ಇಲ್ಲದ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. "ಅಧ್ಯಾಯಕಃ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವಾವೃಜಿನತ್ವವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಸಮಾನವು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಆದರೆ ಅವೃಜಿನನಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಪಾಪನಲ್ಲ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಷಿದ್ಧವನ್ನು ಸೇವಿಸುವವನಿಗೆ ನೂರು ಪಟ್ಟು ಆನಂದದ ಭಾಗಿತ್ವವುಂಟೆಂದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಾವಾತನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅವೃಜಿನನೂ ಅಕಾಮಹತನೂ" (ಬೃ.4–3–33) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅವೃಜಿನವನ್ನೂ ತನ್ನ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಾಗಾದರೆ ಅಕಾಮಹತತ್ವವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿ "ಅಕಾಮಹತತ್ತ್ವಂ ತು......" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವಾನಂದಕಾಮಿಯಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಕಾಮವಿಷಯವಾದ ಉತ್ಕರ್ಷವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸುಖೋತ್ಕರ್ಷವು. ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾನುಷಾನಂದವಷ್ಟನ್ನೇ ಬಯಸುವವನಿಗಾದರೋ ಕಾಮವಿಷಯವು ಕೀಳಾದ್ದರಿಂದ ಸುಖದ ಅಪಕರ್ಷವು ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವಾನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ಅಕಾಮಹತತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಆನಂದವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತರವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕಾಮದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪರಮಾನಂದದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ "ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲಭೋಗವಿರಾಗವೆಂಬ" ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ (ಇದು) ಆಗುತ್ತದೆ. "ಯಾವಾಗ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದುವವೋ, ಇನ್ನು ಮರ್ತ್ಯನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" (ಕಠ. 2-3-14) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. "ಯಾವಾಗ ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವನೋ, ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಸಂತೋಷವಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಗೀ. 2-54) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಅತೋಽಕಾಮಹತಗ್ರಹಣಂ" ಎಂದು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಪರಮಾನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿಸಾಧನ-ವಿಧಾನಾರ್ಥಂ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ.

178. ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದರ ತುದಿಯು :-

"ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರ ಆನಂದದ ನೂರುಪಟ್ಟು ಯಾವುದಿದೆಯೋ" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಆನಂದದವರೆಗಿನ ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವನ್ನು ಎರಡನೇ ಪರ್ಯಾಯದ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತೆಂದು "ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಮನ್ಯತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಪದಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. (ಕೆಲವನ್ನು ಏಕೆ ಎಂದರೆ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದೇವಗಂಧರ್ವರು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ ಗಂಧರ್ವರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಎಂದರ್ಥವು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧನದ ಬಲದಿಂದ ಗಂಧರ್ವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದವರಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥವು. ಚಿರಕಾಲವಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಫಲದಕ್ಷಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದು

ಎಂದರ್ಥ. ಸ್ಮಾರ್ತಕರ್ಮದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಎಂದರೆ ಇಳಿಯುವ ಬಾವಿ, ಸೇದುವ ಬಾವಿ, ಕೆರೆಯೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸದಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಕೇವಲವಾದ ವೈದಿಕಕರ್ಮದಿಂದ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೊಡನೆ ಸಮುಚ್ಚಯವಿಲ್ಲದ (ಕರ್ಮ)ದಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮುಚ್ಚಯಕರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿದೆ. ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಮೂವತ್ಮೂರು (ದೇವತೆಗಳು ಎಂದರೆ) ಎಂಟು ವಸುಗಳು, ಹನ್ನೊಂದು ರುದ್ರರು, ಹನ್ನೆರಡು ಆದಿತ್ಯರು, ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸೇರಿ ಮೂವತ್ಮೂರು ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಪ್ರಜಾಪತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಸಾಧನದ ವಿಶೇಷವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

"ಇನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ನೂರು ಪಟ್ಟು ಆನಂದವು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ಆನಂದವು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯಾಕೃತಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಆನಂದದ ಉತ್ಕರ್ಷೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ– ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪನಾಗಿರುವವನು, ಸಂಸಾರಮಂಡಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನು. ವಾಯು, ಸೂತ್ರ, ಸತ್ಯ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು ಯಾವನಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಾಧಿಭೂತಾಧಿದೈವವಿಭಾಗದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸಾರಮಂಡಲವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಇವನದೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇವಲವಾದ ಸೂತ್ರಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಯಾವ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆಯೋ ಅದೂ ಅವನದೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪನು. ಆ ಈತನನ್ನೇ "ಜ್ಯೇಷ್ಠವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" (2–6)

ಎಂದು ದೇವತೆಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದವರೇ ಆಗಿ (ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು) ವಿಜ್ಞಾನಮಯಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಆನಂದವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಈ ಆನಂದಭೇದಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಎಂದಿದೆ. ಮಾನುಷಾನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ಆನಂದಗಳು ಅದರದ್ದೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವೂ ಸಹ ಆ ಆನಂದನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ನಿರತಿಶಯವಾದದ್ದು, ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ, ಕಾಮದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಭೂಮಿಕೆಯುಲ್ಲಿನ ಆನಂದವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಿರಕ್ತನಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು (ಇದೆಯೋ) ಆ ಈ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. "ಯಾವ ಜಗತ್ಪತಿಗೆ ತಡೆಇಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಧರ್ಮವೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೋ (ಆತನು) ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಸ್ಯಾಕಾಮಹತಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆ ಈ ಆನಂದವು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅವೃಜಿನನೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅವೃಜಿನನೂ ಆಗಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಿಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಆನಂದವು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವಾವೃಜಿನತ್ವಾಕಾಮಹತತ್ವವೆಂಬ ಮೂರೂ ಪರಮಾನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಸಲ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಆ ಮೂರರಲ್ಲೂ "ತತ್ರ" ಎಂದು ಅಕಾಮಹತತ್ವದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

179. ಆನಂದೋತ್ಕರ್ಷಶ್ರುತಿಗೆ ಈಚಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣೆಯು :–

ಇಲ್ಲಿ "ಸ ಏಕೋ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಆನಂದಃ" ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನೇ ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಸ್ಯಾಕಾಮಹತಸ್ಯ" ಎಂದು ಮುಕ್ತನಿಗೂ ಆ ಆನಂದವು ಇದೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಅವುಗಳ ಯಾವ ನೂರು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಲೆಖ್ಖವಮಾಡಿದ ಆನಂದವು ಪರಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಬಾಣದಂತೆ ಸೂರ್ಯನು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಬಾಣದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವು ನಿಧಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವಂತೆ "ಆ ಯಾವ ನೂರು" ಎಂಬುದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಆನಂದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚೆಂಬ ಅಷ್ಟೇ ವಿವಕ್ಷೆ ಇರುವುದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ, "ಅವುಗಳ ಯಾವ ನೂರಿದೆಯೋ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಆವೃತ್ತಿಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಗ್ರಂಥಶೈಲಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ) ಇನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ' ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದಿಷ್ಟು ಎಂಬ ಅಳತೆಯೆನ್ನಂಟಿಸುವ ದೋಷವನ್ನು ನಿನಗೆ ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪೀಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ "ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ತಿಂದರೂ (ವ್ಯಾಧಿಯು ಶಾಂತವಾಗಲಿಲ್ಲ)'' ಎಂಬನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವೆ. "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಾಸ್ಯಾಕಾಮಹತಸ್ಯ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ

ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯವರೆಗೆ ಇರುವ ಆನಂದವು ಮುಕ್ತಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಮಾತ್ರಗಮ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಸ್ಯಾಕಾಮಹತಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕಸಲ ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿರುವುದು ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯಾಸದಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗೊಂಡೀತು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊರಬ್ಬಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಚಪಲವು ಸಾಕು.

180. ಆನಂದತಾರತಮ್ಯ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಾಸವು :–

ಹೊಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಚಟವುಳ್ಳ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು (ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ) ಕಾಣುತ್ತಾರೆ–"ಇನ್ನು ಆತನು ಅಭಯುವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುವುದರಿಂದ "ಆ ಈ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾ(ಗುತ್ತದೆ)" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನ ಆನಂದವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಸ್ಯಾಕಾಮಹತಸ್ಯ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಕ್ತನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಕಾಮಹತತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯ ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಾವಾತನಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಫಲವಿದೆಯೋ ಅವನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಆತನೇ ಮುಕ್ತನೂ ಅಕಾಮಹತನೂ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕಾಮಗಳಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾತನ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಆತನು ಕಾಮಗಳಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ". ಎಂಬುದಾಗಿ (ವಚನವಿದೆ). (ಆದರೆ) ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ– "ಯಾವಾಗಲೇ ಈತನು ಈ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕವಾದ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ, ಇನ್ನು ಆತನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಯಾವಾಗ ಹರಿಯಲ್ಲಿ

ಅಭಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಿರುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಹರಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ನೀವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೀರಿ. ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದರೂ ಭೀತರಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಭಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು (ಹಾಗೆ) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೀರಿ. ಆಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಆ ಈ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾನಂದವು ವಿಚಾರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವುದೊರೊಡನೆ ಯಾವುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಹಿಂದೆ ಭಯಾಭಯದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತ್ತು, ಈಗಲಾದರೋ "ಆ ಈ ಮೀಮಾಂಸೆಯು" ಎಂದು ತತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆನಂದವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಜರದ್ಗವ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಮಾನವಾಗದೇ ಇದ್ದೀತು?[1] ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ– "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮನ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ "ಆತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು "ವಿರಂಚಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ (ಸುಖವನ್ನು) ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಅವನಿಗಧೀನನಾಗಿದ್ದು ಸುಖವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪಾಪಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ (ಅರ್ಥ)ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿರಂಚಿಯೊಡನೆ ಆಗಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಆಗಲಿ ಅವನಿಗಧೀನನಾಗಿ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದಾಗಲೀ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದಾಗಲೀ ಮನ್ತ್ರಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ ಈಗ "ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಮುಕ್ತಾನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ

1. ಅಸಂಬದ್ಧಪ್ರಲಾಪದಂತೆ,

ಮಾಡಿದರೂ ದೋಷದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು, ಮುಕ್ತಾನಂದದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದು ಹೇಗೂ ಉಪಕಾರಕವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂತಾಗಿಯೂ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗದೇ ಇರುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಅವನಿಗೆ ಈ ಭೂಮಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಐಹಿಕಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ತುಂಬಿದವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೇಳಿಬಂದ ವಾಕ್ಯವು "ಅದೊಂದು ಮಾನುಷ ಆನಂದವು" ಎಂದು ಮುಕ್ತನಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? "ಶ್ರುತಿಯ ಫಲವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದು ಯಾವನಿಗೋ ಆತನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನು" ಎಂದು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದದ್ದಾಗಲೀ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೇ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, "ಯಾವಾತನ ಕಾಮವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಆತನು ಕಾಮಗಳಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾತನ ಕಾಮವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಆತನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವಾತನಿಗೆ ಕಾಮಗಳಿವೆಯೋ ಆತನು ಕಾಮದಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದಿಲ್ಲ. ಆತನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡವನು ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಇನ್ನು ಬಯಸದವನು ಯಾವನೋ ಅವನು ಅಕಾಮನು, ನಿಷ್ಕಾಮನು, ಆಪ್ತಕಾಮನು, ಆತ್ಮಕಾಮನೂ ಆಗಿರುವನು. ಆತನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಉತ್ಕ್ರಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4-4-6) ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅಕಾಮನಾದವನಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದೆಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದದೇ ಇರುವಂಥದ್ದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ಪೂರ್ವಾಪರಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗದ (ಈ) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು (ಇಲ್ಲಿಗೆ) ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ವಿರಮಿಸುವೆವು.

181. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪೀಠಿಕೆಯು

ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಆನಂದದವರೆಗೆ ಇರುವ ಅತಿಶಯೋಪೇತವಾದ ಆನಂದವು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಕಾಮಹತನಾಗುವುದರಿಂದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ (ಅದು) ಅಳತೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ತುದಿಯಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಆನಂದದ ವಿಚಾರವಿದೆಯೋ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪರಮಾನಂದವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ. "ತಸ್ಯ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಅದನ್ನಿಳಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ (ಪರಮಾನಂದದ) ಮಾತ್ರೆಯು ಆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಆನಂದವಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು (ಎಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆಯೋ) ಆ ಈ ಪರಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೇ ಪರಮಾನಂದಕ್ಕೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಣವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಸ ಏಷ ಆನಂದಃ" ಎಂದು ಎಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಆನಂದವಿಶೇಷಗಳು–ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನಿಂದ ಹನಿಗಳು (ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ) – ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತುಂಡಾಗಿ ಹನಿಗಳಂತೆ ಇದ್ದು, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಒಂದಾಗುವಂತೆ ಆಗುವುದೋ ಎಂದರ್ಥ. ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನಿಂದ ಎದ್ದ ಹನಿಗಳಂತೆ ಎಂದು ಹೋಲಿಕೆ ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಹೇಗೆ ನೀರಿನ ಕಣಗಳು ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಹಾರಿದವುಗಳು ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ, ಅವೂ ನೀರೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಸಮುದ್ರದ ನೀರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾ ಅದರೊಡನೆ ಅವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಹೀಗೆಯೇ

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಾರ್ವಭೌಮರೇ ಮುಂತಾದವರ ಆನಂದದ ಮಾತ್ರೆಗಳು ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮಾನಂದದಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವಂತೆ ಇದ್ದು, (ಹಾಗೆಯೇ) ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆಬೇರೆಯೋ ಎಂಬಂತೆಯೂ, ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಕೂಡ, ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕರಗಿಸಲಾಗಿ ಒಂದಾಗಿ ಸಮಾನರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆಯೂ (ಆ ಮಹಾನಂದದೊಡನೆ) ಒಂದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ "ಈ ಆನಂದದ ತುಣಕನ್ನೇ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳೂ ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ.4-3-32) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಆನಂದಮಾತ್ರೆಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಯ ವಿಭಾಗವಷ್ಟನ್ನೇ ಕಾರಣವುಳ್ಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಿಜವಾಗಿ ಮಾತ್ರೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ವಿಭಕ್ತವಾಗದೇ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವಂತಿದೆ" (ಗೀ.13-16) ಎಂದು (ಭಗವಂತನ) ಸ್ಮೃತಿಇರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದನ್ನೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಆ ಈ ಪರಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದಾನಂದಿಗಳಿಗೆ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಆನಂದವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಳತೆಯದಾಗಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆನಂದವನ್ನು ಪರಮವೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗ ಉಂಟಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆನಂದಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ (ಇದು) ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ (ಅವುಗಳ) ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು (ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದೆ). (ಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮರುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವರೋ ಹಾಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ) "ಸ್ವಾಭಾವಿಕಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಅದ್ವೈತತ್ವಾತ್"

ಎಂಬ ಹೇತುವು ಮಧ್ಯಮಣಿನ್ಯಾಯದಂತೆ (ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಗೆಂದರೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಆನಂದಾನಂದಿಗಳ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ (ಅದೇ ಕಾರಣ) ಎಂದು ಹೇತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

182. ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು :-

ಆನಂದದ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಂದಿನಗ್ರಂಥವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸರ್ಪಾದಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗವು ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಆನಂದವಿಶೇಷಗಳೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಆಸ್ಪದವೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅನುಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಇದು ನಮ್ಮಗಳ ಊಹೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಆ ಮಾತನ್ನು "ತದೇತನ್ಮೀಮಾಂಸಾಫಲಂ......ಪುರುಷ ಇತಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನವರೆಗಿರುವ ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ವಿಶೇಷವು ಎಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತದೋ ಆ ಈ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೇನು ತೋರಿಸಿದ್ದೆವೋ ಅದನ್ನು "ಆ ಈ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅಕಾಮಹತನೂ" ಎಂಬವರೆಗೆ ಹೊರಟಿದ್ದಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಫಲವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತಿಯೂ ಕೂಡ (ಇಲ್ಲಿ) ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. "ಯುವಕನಾಗಿರಬೇಕು" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಆನಂದವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರದೇ ಇದ್ದರೂ, ಏಕೆಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವರೇ ಮುಂತಾದ ಆನಂದವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮುಂದೆಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೆಂಬುದರ ವಿವರಣೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಮೀಮಾಂಸೆಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದ್ದು

ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆನಂದೋತ್ಕರ್ಷದ ವಿವರಣೆಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಆತನೇ ಅಲ್ಲವೆ ರಸರೂಪನು? ಈತನು ರಸವನ್ನು ಪಡೆದು ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಿರುವ) ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಆನಂದವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಾನಂದವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದಾದರೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಗುರಿತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದಮೀಮಾಂಸಾಫಲವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

183. "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು :-

ಈ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಫಲವು ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಯೋ ಗುಹಾಯಾಂ" ಎಂದು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಘಟಾಕಾಶೈಕತ್ವವತ್" ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಲಕ್ಷಣನಾಗಿದ್ದಾನೋ, (ಯಾವನನ್ನು) ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತೋ ಮತ್ತು "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತೋ, ಆತನೇ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಆ ಈತನು ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ಈ "ಅದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನ ಆನಂದವು" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು ನೂರುಪಟ್ಟು ಮುಂದುಮುಂದಿನ (ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಾಗುವ ಮೂಲಕ "ಅದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದವು" (ಅದು) ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೂ ಅಕಾಮಹತನಾದವನಿಗೂ (ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು) ತೋರಿಸಿದೆಯೋ (ಅಂತಹ) ಲೌಕಿಕಾನಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ ಎಂದು

ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದೇ (ಆನಂದವು) ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನವರೆಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯು ಏನಿದೆ (ಅದಕ್ಕೆ) ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ "ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನು ಅವಿವಕ್ಷಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಯಃ ಪರಮಾನಂದಃ......" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಶೇಷಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ್ದಾದ ಆದಿತ್ಯಾನ್ತರ್ಗತಪುರುಷನ ಆನಂದವೇನಿದೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾನಂದವೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ). ಇನ್ನು "ಆತನು (ಈತನೂ) ಒಬ್ಬನೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾ "ಸ ಏಕಃ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಯೂ ಅವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲೂ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನದಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಏಕತ್ವವೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಎಂಬುದನ್ನು "ಸ ಏಕಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) ಬೇರೆಯಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಘಟಾಕಾಶಕ್ಕೂ (ಮಹಾ) ಕಾಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಏಕತ್ವದಂತೆ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ ಗಡಿಗೆಗಳಿಂದ ಉಪಹಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಬೇರೇಸ್ವಭಾವದಾಗಿದೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ–"ಈ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕಾಶವಿದೆಯೋ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಒಂದೇ ಆಕಾಶವು"– ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾರೋ, ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ "ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಅವನೇ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು" ಎಂದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು– ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲೂ" ಎಂದು

ಪುರುಷಾದಿತ್ಯರು ಆಧೇಯಭಾವದಿಂದಿರುವುದೆಂಬುದಾಗಲೀ ಅವುಗಳ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ-ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿರವಯವವೂ ಅಸಂಸರ್ಗಿಯೂ ಆದ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಗಡಿಗೆ-ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧೇಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಲೀ ಅದರಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದಮೇಲೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ (ಅದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು) ಏನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದದ್ದರಿಂದ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮರ" ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದರ್ಥವೋ ಅದರಂತೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. "ಅದೇ ಒಳ ಹೊಕ್ಕಿತು" ಎಂಬಲ್ಲಾದರೋ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಕೂಡ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಪುರುಷೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪುರುಷಶಬ್ದದ ಮುಂದಿರುವ ಸಪ್ತಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಏನು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ ಅದು ಆಧೇಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು, (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) "ಯೋಽಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಃ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವೋ ಅದೇರೀತಿ ಇಲ್ಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ" (ತೈ.ವಾ 2-527). ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಪ್ತಮೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಆಧೇಯನಾದ ಆತ್ಮಪ್ರಧಾನವೇ ಹೊರತು ಶರೀರವು ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆಧಾರಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಆಧೇಯಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಪ್ತಮಿಯಾದರೋ "ಯೋಽಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಃ ಪ್ರಾಣೇಷು" (ಬೃ. 4-3-7) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕದ ಅರ್ಥವು.

184. ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೊಡನೆ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅವಿವಕ್ಷಿತ :-

ಇಲ್ಲಿ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ, ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು- ಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ, "ಆ ಯಾವ ಸತ್ಯವಿದೆಂಯೋ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವಾತನೋ (ಎಂದರೆ) ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವಾತನಾದ ಪುರುಷನೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ಈತನು ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನೋ" (ಬೃ. 5-5-2) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ-ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಕೊಡವಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣಉಪನಿಷತ್ತೇ ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆ ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದೇ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡು (ಆಕ್ಷೇಪಕನು) "ನನು ತನ್ನಿರ್ದೇಶೇ....." ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ "ಯಾವ ಈತನು ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವವಾತನೋ" ಎಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ರೀತಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ "ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವನೆಂದು" ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದುಪಲಕ್ಷಿತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಣೆಮಾಡಿದರೆ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಡನೆ ತನ್ನ ಇಷ್ಟವಾದ ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆಯಾದರೂ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ" ಎಂದು ಪುರುಷಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು "ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನು" (2-1) "ಆ ಈತನೂ ಪುರುಷಾಕಾರನೇ" (2-2) ಎಂಬಿದೇ

ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಗುರುತಾಗುವ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಇದು) ಅಪರಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದನ್ನು- "ನ। ಪರಾಧಿಕಾರತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಸ ಏಕಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ-ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಕರಣವಿದೆಂಬುದನ್ನು "ಪರೋ ಹಿ ಅತ್ರಾತ್ಮಾ....." ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಇವೆರಡೂ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆಕಾರವಿಶೇಷವಾಗಿವೆ, (ಅದು) ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲೂ ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ, ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನ ವಿಶೇಷದಲ್ಲೂ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ವ್ಯಾಹೃತಿಯೇ ಶರೀರವೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ವಡೆದದ್ದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ 'ಅಹಃ' ಎಂಬುದು ರಹಸ್ಯನಾಮವು, ಇವನಿಗೆ ರಹಸ್ಯನಾಮವು 'ಅಹಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಂದು ಎರಡು ರಹಸ್ಯನಾಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನನ್ನೇ ಎರಡುಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲೆಂದು "ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನು" ಎಂದು ಸ್ಥಾನನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ-ನಿರುಪಾಧಿಕನೂ ಆನಂದರೂಪನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಕೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, "ಅದೃಶ್ಯನೂ ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನೂ...." ಎಂದು ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಪರರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆತನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಿಗೆ ಅಭಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ, "ಈತನ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ವಾಯುವು ಬೀಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಭಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. "ಆ ಈ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು

ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಲೌಕಿಕಾನಂದದ ವಿಶೇಷದಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದೇನಿದೆ ಅದರಿಂದಲೂ ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಕರಣವೇ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಹಾಗೆ ಹಾಗಲಿ, ಆದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಲ್ಪಡಲಿ! ಅದರಿಂದ ಏನು ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವ ಈತನು", "ಈ ಆತನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವನಾಮಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶೆಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಾಗ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನಾಗಲೀ ದಕ್ಷಿಣಾಕ್ಷಿಪುರುಷನನ್ನಾಗಲೀ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನೀನು ಏನೆನ್ನುವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರುಪಾಧಿಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ" ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುವುದೂ ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

185. ಈ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ" ಎಂಬುದು ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯವೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲ :-

ಅಲ್ಲಾ! ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಕೃತನಾದವನು ಎಂಬುದೇ ಆಗಲಿ, ಆದರೂ ಆತನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯನಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು? "ಇದು ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ" (ಕೇನ. 1-5) ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆಯಲ್ಲಾ! ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ "ಇದು" ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವಂಥದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ)

ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಯಾವಾತನಾದರೋ ಈತನನ್ನು ಎಂದರೆ ಪರಪುರುಷನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಓಂ ಎಂಬೀ ಮೂರುಮಾತ್ರೆಯುಳ್ಳ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾನೋ" (ಪ್ರಶ್ನ. 5–5) ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ– ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಆಗಲಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ "ಅಭಿಧ್ಯಾಯೀತ" ಎಂದು ಧ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಈ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯುಳ್ಳ ಓಂ ಎಂಬೀ ಅಕ್ಷರದಿಂದ" ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಗೆ ಆಲಂಬನೆಯಾಗಿ ಪ್ರಣವವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ, ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ವಿಧಿಯಾಗಲೀ ಲಿಂಗವಾಗಲೀ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ.

186. ಬೇರೆಯವರ ಮತದಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿದೆ, ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣೆ :–

ಯಾರು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದವರಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೋ (ಅದೇನೆಂದರೆ)–ವೇದನ, ಉಪಾಸನೆ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ''ಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ತತ್ಕ್ರತುನ್ಯಾಯದಿಂದ[1] ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪಾಸ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (1–1) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಅಭಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ ವಿಂದತೇ" (2–7) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರಂತರಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂತಲೂ

"ಏತಸ್ಮಿನ್ನುದರಮನ್ತರಂ ಕುರುತೇ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಧ್ಯಾನದ ವಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ.....ಸ ಏಕಃ" ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ಸುಂದರವಾದ ಶರೀರದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕಮಲದಂತೆ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಯಾವ ನಾರಾಯಣಪುರುಷನಿದಾನೋ ಅವನೇ ಹೃದಯದ ಗುಹೆಯೊಳಗೆ ಇರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನ ಒಳಗಿರುವ ಪುರುಷನು. ಅದರಿಂದ ಆ ತರಹದ ಶರೀರದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿರುವ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಧಿಯು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ವೇದಾನಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೂ, ವೇದನಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಉಪಾಸನಾಪರತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯುನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೆಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ವೇದನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಾಗಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ವೇದ-ಉಪಾಸನೆ-ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಪ್ರಯೋಗವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾದರೋ ವೇದ, ಉಪಾಸ್ತೇ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು-ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೂ ವಿಧಾಯಕಶಬ್ದದಿಂದಲೂ- ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನ, ವೇದನವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪಾಸನಾಪರವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುವುದು. ಆಗ "ಆತನ ಉಪದೇಶವನ್ನರಿತನು" (ಛಾಂ. 6–16–3), "ಎಲೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ.2–4–5) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದು. ಅದು ಇಷ್ಟವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಎಂದು ವಿದಿಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿದೆ ಎಂಬಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಧಾಯಕ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. "ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ! ಅಸದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವೇದ ಚೇತ್" (2–6) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ 'ವೇದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನಪರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಾ, ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು, ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಆಪ್ತಕಾಮನು, ಆತ್ಮಕಾಮನು, ಅವನ ಪ್ರಾಣವು ಉತ್ಕ್ರಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 4–4–6) ಎಂತಲೂ, "ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಯಾರುಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಅಡಗುವವು" (ಮುಂ. 3–2–2) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಪುನಃ) ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಇನ್ನು ಮರ್ತ್ಯನಾಗಿದ್ದವನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಕಾ. 2–3–14). ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡವನಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಾವಾತನು ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದನ್ನು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾಣುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು (ಮುಂ. 3–1–7) ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಬಲದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ಯಾವಾತನು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಈ ಫಲವು, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಈ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಬಲದಿಂದ ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಯಾವ ದುರಾಗ್ರಹವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ (ವಾಕ್ಯದ) ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬುದು ಉಪಾಸನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ಇದೇ ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನು) "ಅಭಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಶಬ್ದವು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬ ಫಲವಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದಿದೆ, (ಅದನ್ನು) ನಿರಂತರವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು (ತಿಳಿಯಲು) ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿ ಸಂತಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವಿನ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನದ ನಿಷ್ಠೆಗಳೂ ಸಹ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ಭಯದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಭಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅದೇ ತರಹದ್ದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬ ಲಾಭವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ಮೃತಿಸಂತಾನದ್ದಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದರದ್ದಾಗಲೀ ವಿಧಿಯಲ್ಲ.

ವಿಧಾಯಕವಾದ ಶಬ್ದವು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಯೇ). ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವ "ಹಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕೂಡಿದ (ವಾಕ್ಯವು) ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಉದರಮನ್ತರಂ ಕುರುತೇ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಪದವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾದ "ಅನ್ತರ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಧ್ಯಾನ, ವಿಚ್ಛೇದ ಎಂಬ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ, ಪ್ರಕರಣ, ಲಿಂಗ ವಾಕ್ಯಶೇಷವೆಂಬ ಯಾವ (ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ" ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು – ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯಾದರೂ ಸರಿ – ಇದು ಉಪಾಸನಾಪರವಾದ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಯಾನು? (ಇದು) ಉಪಾಸನಾಪರವಾದ ವಾಕ್ಯವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನು ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಉದ್ಗೀಥವಿದ್ಯಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಶ್ಮಶ್ರುತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಕಮಲದಂತೆ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನಾದ, ನಾರಾಯಣನೇ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದಾನೆ ಎಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಆದಿತ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗ "ಸಂಯೋಗ, ರೂಪ, ಚೋದನಾ, ಸಮಾಖ್ಯೆ" (ಜೈ.ಸೂ.2–4–9) ಎಂಬ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಒಂದೇ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ವೃದ್ಧರ ಪ್ರಯತ್ನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದದ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ನಿಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ವಿದ್ಯೈಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿದು ಹೀಗೆ (ತೀರ್ಮಾನ)ವಾಗಲಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಾಗಿ "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ" (2–1) "ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು" (2–6) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವ

ಸ್ವರೂಪಾನುಸಂಧಾನವೂ, "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿತು, ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಸತ್ತು ತ್ಯತ್ತು ಆಯಿತು....ಸತ್ಯವೂ ಮತ್ತು ಅನೃತವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಯಿತು" ಎಂಬಿದೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಭೋಕ್ತೃಶರೀರವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಭೋಗ್ಯಭೋಗೋಪಕರಣಶರೀರವಾಗಿಯೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದೆಂಬುದು ಮೂರುಪ್ರಕಾರದ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂತಲೂ, ಅದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದೊಳಗಿರುವ ಕಮಲದಂತೆ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಶರೀರದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೇ ಮಾತಾಡುವವರ ಹಠದಿಂದ (ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಲು) ಇಷ್ಟಪಟ್ಟವರು ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ನಡೆದ ಘಟನೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಗೆತಾನೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರೋ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದ ತೀರ್ಪುಗಾರರೇ (ಪ್ರಮಾಣರಾಗಿರುತ್ತಾರಾ)ದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಬಂದ ಹೊಸವೇದಾಂತಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಾಕು (ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ).

187. ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಫಲೋಪಸಂಹಾರವು ಇಲ್ಲಿಯೇ (ಆಗಿದೆ) :-

ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯವಿಚಾರದ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಲಕ್ಷಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಪೂರ್ಣವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವುದನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಎಂಬ

ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ನನು" ಎಂದು ಆರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು "ವಿಷಯವಿಷಯಿಸಂಬಂಧಜನಿತ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಸಂಶಯವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಈ ಆನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು (ಆರಂಭ)ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನು ಆರಂಭಿಸಿತ್ತೋ, ಅದರ ಫಲವನ್ನೂ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ "ನೂರುಪಟ್ಟು ಮುಂದುಮುಂದು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾದ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೇನಿದೆ", "ಅದು ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು" ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ತುದಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಿ ಕೊನೆಗೊಂಡೀತು! ಹಾಗಾದರೆ (ಈ) ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವವು. ಹಾಗಾದರೆ ಹೇಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾಫಲವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಬೇಕು? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ "ಭಿನ್ನವಲ್ಲದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆನಂದವು ಪರಮಾತ್ಮವೇ ಹೊರತು ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾಗುವುದಲ್ಲ" ಎಂದು (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಮಾನಂದವು ಆನಂದಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಆ ಈ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವಾತನಿಗೆ ಇದು ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮವೇ (ಆಗಿದೆ), ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಆನಂದವು ಅವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಂತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದೆಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾಫಲವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು, ಅದು ಹೇಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಯಿತು? ಎಂದು (ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು) ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು – ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ತರ್ಗತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು "ನನು.......ಉಪಪನ್ನಮ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಉಚ್ಯತೇ" ಎಂದು

ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡವನು ಈತನವನು (ಎಂಬುದು) ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಭಿನ್ನತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು– ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರೂ "ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ" ಎಂದು ಆದಿತ್ಯನನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ವ್ಯರ್ಥವು. ಇದು ಉಪಾಸನಾಪರವಾದ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ನೀನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಾರ್ಥಕವಾದರೂ ಆದೀತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ "ಇದು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದಿತ್ಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ– ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ–ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಉತ್ಕರ್ಷತೆಯು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) – 'ಈ ಸತ್ತಿಗೆ ಈತನು ರಸನು (ಎಂದರೆ ಯಾವಾತನು) ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ತಪಿಸುತ್ತಿರುವನೋ (ಆತನು)" (ಬೃ.2–3–2), "ತ್ಯತ್ತಿಗೆ ಈತನು ರಸನು, ಯಾವ ಈತನು ಆದಿತ್ಯಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನೋ" (ಬೃ.2–3–3) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವಾತನಿಗೆ ಅಪಕರ್ಷವೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. "ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಈ ಸತ್ತಿಗೆ ಕಣ್ಣೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅದೇ ರಸವು" (ಬೃ. 2–3–4), "ಈ ತ್ಯತ್ತಿಗೆ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನು ಯಾವನಿದ್ದಾನೆ ಅವನೇ ರಸನು" (ಬೃ. 2–3–5) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳಿಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ವಿಭಾಗದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಿತನಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಪಕರ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ

"ಅದೊಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಆನಂದವು..... ಅದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು" ಎಂದು ಸಾಧನವು ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವ ಲೌಕಿಕಾನಂದವು ಎಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೋ ಅದು ಸೂರ್ಯನ ಒಳಗಿರುವ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತಮವಾದ ಲೌಕಿಕಾನಂದವು (ಯಾವುದಿದೆಯೋ) "ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿತು" ಎಂದು (2–6) ಶ್ರುತಿಯು ತೋರಿಸಿದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಅಪಕರ್ಷ (ಕೀಳೆಂಬ) ವೆಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಳಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಉಪಾಧಿಯೂ (ಸಹ) ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು (ಅದನ್ನು) ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪರಮಾನಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಪರಮಾನಂದರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಿದಾಗ (ಅದು) ಅದರೊಡನೆ ಸಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಸ ಏಕಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ, ಹೀಗಾದರೆ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕೀಳುತೆರದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಯಾವ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವಿದೆಯೋ ಅದೇ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಪರಮಾನಂದದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನಿಗೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಯಾವ ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಸಾಧನೋತ್ಕರ್ಷವಾಗಲೀ, ಮನುಷ್ಯನಾದಸಂಸಾರಿಗೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಅಪಕರ್ಷವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈತನು ಅದೃಶ್ಯ, ಅನಾತ್ಮ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. (ಆತನಿಗೆ) ನಿಕೃಷ್ಟ ಜೀವರುಗಳಂತೆ ಕ್ಷುದ್ರವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಉತ್ಕಂಠತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದ ಭಯವಾಗಲೀ, ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯ ಬಲದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯವನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಭಯವಾಗಲೀ ಅವನಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮೀಂಮಾಸಾಫಲದ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿಯೂ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

188. ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಗಳು :-

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು (ಹೀಗೆ) ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ, (ಏನೆಂದರೆ) – ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಸೊಂಟ ಕಟ್ಟಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿರೂಪವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಎಂದು (ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು) ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವೆಂಬ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದ್ದೀರಲ್ಲ, ಅದು ಅತಿ ಸಾಹಸವಾದದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆ? ಎಂದರೆ–ಸಮಸ್ತ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ ತಿಳಿಯುವವನು ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯಾದವನು ಆ ಜ್ಞಾತೃವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ. (ಏಕೆಂದರೆ) ಸಮಸ್ತಸಂಸಾರವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯಾದ (ಜ್ಞಾತೃವೂ) ಅಳಿಸಿಹಾಕಿದ್ದಾದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅಳಿಸಿಹೋದ ದ್ವೈತಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಸೇರಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ (ಇದು) ಹುಚ್ಚನಲ್ಲದವನ ಮಾತಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞಾತೃವು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವೆಂದಾದರೆ, (ದ್ವೈತವನ್ನು) ಕಳೆಯುವ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ತನ್ನ (ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಕಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟವರ ಒಳಗೇ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು (ತನಗೇ) ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲವೆಂದಾದರೋ ಅದನ್ನು ಕಳೆದು ಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ದ್ವೈತವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ತೆಗೆದುಹಾಕುವದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಆಗ (ಅದನ್ನೂ) ಕಳೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ ಎಂದಾಗಿ ಆಗ ಅನವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ

ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವೇನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ.

(ಎಂದರೆ) ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ (ಆಗ) ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಾದಿ ವಿಭಾಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇದ್ದೀತು! ಎಲ್ಲಾದರೋ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ, ಮತ್ತೊಂದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃತ್ವಾದಿ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಏನೂ ಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯದವನಾಗಿದ್ದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಆ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆತನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು (ಎಂದೂ) ಆ ಅನನ್ಯವಾದ ಅನುಭವರೂಪದಿಂದ ಅವನೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಾನೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ (ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ) ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ಅರಿಯುವೆವು. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಆತನೇ ಇವನು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ". "ಕಾಮದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದವನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೆ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು

ಕಳೆಯದೇ ಇರುವುದರಿಂದ (ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರ) ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದದ್ದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಸ್ವತಃ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ (ಅದಿ)ರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪವಾದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ (ಪ್ರಮೆಯು) ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಡಗುವುದು (ಎಂಬುದಿ)ಲ್ಲದ್ದು", (ತೈ.ವಾ 2–523, 524, 525, 526) ಎಂದು ಉದಯಾಸ್ತಮಾನವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೇ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರದಿಂದ ಅರಿವುಂಟಾಗುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ವಾರ್ತಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಲಿ (ಆದರೆ) ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ ನಾವು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದು? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾತನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಅಧ್ಯಾಸವಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೇ ಅದನ್ನಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಇದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಎಂದಾಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೀರಿ? ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ನಾಶವೂ (ಅಧ್ಯಾಸವೇ) ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ ವಿಚಿತ್ರವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಾ! ಸಂಸಾರಿಯು ತಾನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಳೆಯಬೇಕಾದದ್ದರೊಡನೆ ಸೇರಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ನಾವು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವುದು. ಹೌದು, ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದೀರಿ! ಆದರೆ ಅದು ದುರಾಕ್ಷೇಪ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯವನಾದ ಸಂಸಾರಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಯಾವನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ, (ಹಾಗೇನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆ) ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಆತನೂ ಹೋದಾನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. "ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೊಬ್ಬನು ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ. 3–8–11) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರಷ್ಟೃಶ್ರೋತೃ ಮುಂತಾದ ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ (ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲೂ) ಸಹ "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" (ತೈ. 2–

6) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ರಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಪ್ರಪಂಚದ) ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವುದೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದ್ದಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಇರುವುದೆಂದಾಯಿತಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೇನಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೆಂಬುದು, ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲಾದರೋ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ಹೌದು ನಿಜವೇ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ.....ಆದಿತ್ಯೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿನಗೆ ತಿಳಿದದ್ದಾದರೆ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ – (ಆಗ) ಆ ನೀನು ನೀನು ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವೆ ಈ ದಶೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವನಾಗುವೆ ಎಂದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲೀ, ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅದು ಹೋದಾಗಲಾಗಲೀ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವಾದ ನಿನಗೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾವೆಂಬ ಅರಿವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲೀ ಮತ್ತು ಅದು ಹೋದಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲೀ ಹೇಗೆ (ಏನೂ ವಿಶೇಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

189. ಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥದ ಅನುಸರಣೆಯು :–

"ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು "ಅನುಪ್ರಶ್ನಃ ಏಕಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಹಿಂದೆ ನಡೆದದ್ದನ್ನನುಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನಿಳಿಸಬೇಕು. (ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ) ಸಂಬಂಧವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಆನಂದಮಯನಿಗೆ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದನ್ನು (ಅದು) ಸಮಸ್ತದ್ವೈತಗಳ ಕೊನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಸಿ, "ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಸ್ಥೂಲಬುದ್ಧಿಯವರು ಸಂಭಾವನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದಸಂದೇಹವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದೆ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನರ್ಥವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು "ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಯನ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೂಡ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಮತ್ತು "ಇದೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆತನೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಒಂದು ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದ್ದದ್ದಾದರೆ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶರೀರಪಾತಾನಂತರ ಸೇರಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೇನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಆತನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಸಂದೇಹವು. ಆತನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಸಂದೇಹವು. ಆ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತನ್ನನುಸರಿಸಿ ಶಿಷ್ಯನು ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾದಮೇಲಲ್ಲವೆ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಂದೇಹವು ತಲೆದೋರುವುದು? ಆಚಾರ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಏಕೆಂದರೆ

"ಯಾವದು ಅಗೌಣವೂ ಅವ್ಯವಹಿತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೋ ಯಾವುದು ಸರ್ವಾಂತರವಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ" (ಬೃ. 3–4–1) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನೇರಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವುದಿರಬಹುದು? ಎಂದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಅಪಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಆತ್ಮನೂ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ (ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತಿ) ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು – ಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ – ಮೊದಲೇ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದಂತಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯ, ರಸಲಾಭ, ಪ್ರಾಣನ, ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಭಯದರ್ಶನ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಬರದೇ ಇದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುಬೇಕು. ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಲೌಕಿಕರಿಗೆ (ಅನ್ನಾದಿ) ರಸಲಾಭದಿಂದ (ಸಂತೋಷವಾಗುವಂತೆ) ವಿರಕ್ತರಿಗೆ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯುಗಳ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಅದಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅದರಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತವರಿಗೆ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅದನ್ನರಿಯದ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಎಂಬಿವೇ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು ಎಂದರ್ಥ.

190. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉದಾಸೀನಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಮೂರನೆಯದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು :-

"ತತ್ರ ವಿದ್ವಾನ್" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಉಚ್ಯತೇ" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಪಡೆಯುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು" ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದೇ ಉಳಿದೆರಡರಲ್ಲಿ ಇದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಯನು ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಮೊದಲು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ಣಯಕಾಲದಲ್ಲೂ ಆ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೇ "ಮಧ್ಯಮೋ ಅನುಪ್ರಶ್ನ:" ಎಂದುದರಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಾದವನು ಅಜ್ಞನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಲಾಭವೂ ಇದೆ. ಏನೆಂದರೆ-ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ (ಅದು)ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಡ್ಡಿಗೊಂಡಿದೆ. ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿ ಮರಣವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಜಾರುವುದೆಂಬುದು ಇದ್ದೇಇರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು (ಆತನಿಗೆ) ತೊಲಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞನಿಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕೂಡ, ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಮೂರನೆಯದಾಗಿದ್ದರೂ ಎರಡನೆಯದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯದು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಎರಡನೆಯದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

191. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು :–

ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೇಹವು ಹೋದನಂತರ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹೋಗಿ ಅಜ್ಞನಾದವನೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬುದು ಶಿಷ್ಯನ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಲಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕಾರಣಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಹೇಗೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಲಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸೇರುವುದಾದರೆ ಅಜ್ಞನೂ ಸಹ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದಾದವನಾಗಿ ಸೇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞನೂ ಸಹ ಯಾವನಾದರೂ ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದನು. ಆಚಾರ್ಯನಾದರೋ ಶಿಷ್ಯನ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದೂರನಾಗಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದಿದ್ದರೆ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊಂದುತ್ತಿತ್ತು. ಅಜ್ಞನಾದವನು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದಿಂದ ಅಪರಿಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬುದ್ಧಿಯವನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನೀನೂ ಹೀಗೆ– ಸತ್ತನಂತರ ಅಜ್ಞನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿರುವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅತಿದೂರದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸತ್ತು ಸೇರಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೇ ಆಗಿದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಯಾವಾತನು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುತ್ತಾನೋ"

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ (ರೂಪ)ದ್ದಲ್ಲ. ತನ್ನಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಯೇ). ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಹೆಚ್ಚು, ಕಮ್ಮಿ, ಹತ್ತಿರ, ದೂರ ಮುಂತಾದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಷ್ಟನ್ನೇ "ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ । ಸ ಏಕಃ ।" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಹೇಳಿ) ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಸ ಯಃ ಕಶ್ಚಿತ್...... ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಸರಿ ಆತನು ಅಲ್ಪವೀರ್ಯದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಮಹಾವೀರ್ಯರಾದ ಋಷಿ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾದ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಉತ್ಕರ್ಷವೂ ಇಲ್ಲ ಅಪಕರ್ಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಅದೊ)ಂದೇ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಮವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದೆ. ಉತ್ಕರ್ಷಾದಿತಾರತಮ್ಯವಾದರೋ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದದ್ದು, (ಅದನ್ನು) ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅದ್ವೈತವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಾನನ್ತವಾದ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದದ್ದು ನಾನೇ ಆಗಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಏವಂವಿದನು (ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ). ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ 'ಏವಂ' ಶಬ್ದವು (ಯಾವಾಗಲೂ) ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ (ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವು). ಆನಂದರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದೂ, (ಅಲ್ಲಿ) ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ

ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವ ಮೂಲಕ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡುವರೂಪದ್ದಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

192. ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಮಸ್ತ ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು :–

(ತಿಳಿ)ದವನು ಏನಾಗುವನು? ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಯಾವ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬುದು ಫಲವಿಷಯದ್ದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು. ಅದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ "ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಬಿಟ್ಟು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನಿಳಿಸಿ (ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ– ಕಂಡ ಮತ್ತು ಕಾಣದ ಇಷ್ಟ ವಿಷಯದ ಗುಂಪೇ ಈ ಲೋಕವಲ್ಲವೇ? ಆ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಯಾವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿ (ಎಂದರ್ಥ). ಅಲ್ಲಾ ಶಿಷ್ಯನು (ಹಿಂದೆ 2–6ರಲ್ಲಿ) ಏನೆಂದರೆ– ಯಾವನಾದರೂ (ಸರಿ) ಪರಲೋಕವನ್ನು ಹೋಗುತ್ತಾನೋ? ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಕೇಳಿರುತ್ತಾನಲ್ಲಾ! ಅಲ್ಲಿ "ಆ ಲೋಕವನ್ನು" ಎಂದಿರುವುದು ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿ ಲೋಕಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಾದೃಷ್ಟವಾದ ಇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಸಮೂಹವೇ ಈ ಲೋಕವೆಂದು ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ? ಎಂದರೆ ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಮುಂ ಲೋಕಂ ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮಲೋಕವನ್ನೇ ಶಿಷ್ಯನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಆತ್ಮಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇದಂತು ನಿಜ, ಏನೆಂದರೆ– ಕೇಳುವವನಾದ (ಶಿಷ್ಯನು) ಪ್ರೇತ್ಯ ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಸತ್ತು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮ)

ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದಾದರೋ "ಯಾವನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಿರುವನೋ ಆತನು" ಎಂದು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದರೀತಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತು ಶಿಷ್ಯನ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದೆಂಬುದಲ್ಲ (ಎಂದು) ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವಿದ್ಯೆಯಾದರೋ ಹೊರಗಿನ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ದೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏಷಣೆಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ವಿದ್ಯಾಫಲವಾಗಿಯೂ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವು. ಇದು "ಮಗನ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೂ, ಹಣದಬಯಕೆಯಿಂದಲೂ, ಲೋಕದಬಯಕೆಯಿಂದಲೂ ಬಿಟ್ಟೆದ್ದು ಇನ್ನು ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ.4–4–22, 3–5–1) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು). ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರೀ ಈ ಲೋಕ (ಮಾತ್ರ)ವಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಾದೃಷ್ಟೇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಸಮೂಹವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಈ ಲೋಕವು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಇದಂ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧವಾಯಿತು.

193. ಬೇರೊಂದು ಮತದವರಂತೆ "ಪ್ರೇತ್ಯ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣೆ :–

"ಅಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೇತ್ಯ" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರ

ಊಹೆ ಏನಿದೆ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಾತ್ಸಾರಮಾಡಬೇಕು. (ಏಕೆಂದರೆ) ಮಾರ್ಗವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಪ್ರೇತ್ಯ" (ಎಂದು) ಮರಣದ ಶಬ್ದದ ಕೇಳುವಿಕೆ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಾದರೆ) ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ) ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಮಾರ್ಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿದೆ. ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ "ಪ್ರೇತ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಪಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ "ಕಿವಿಗೂ ಕಿವಿ, ಕಣ್ಣಿಗೂ ಕಣ್ಣಾಗಿರುವವನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಧೀರರು ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಅಮೃತರಾಗುತ್ತಾರೆ" (ಕೇ. 1-2) ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (ಹಾಗೆ) ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲೂಕೂಡ ನಾವು ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹಠಮಾಡಬಾರದು, (ಏಕೆಂದರೆ) ನಾರಾಯಣನು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ನಿನಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯ ಆರಂಭವೂ ಇಲ್ಲ. (ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ) ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಚೇತನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ (ಈ ಮಂತ್ರವು ಬಂದಿದ್ ಎಂಬುದಾಗಿ) ನೀನ್ೂ (ಹಾಗ್ಂುೀ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ, ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಕರಣಾದಿಗಳನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿ ಮನಬಂದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಚಟವುಳ್ಳವರೊಡನೆ ವಾದಮಾಡುವುದು ಸಾಕು.

194. ಐದುಕೋಶದ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಕ್ರಮವು :-

"ಏತಂ ಯಥಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನಂ....." ಎಂಬ

ವಾಕ್ಯದಿಂದ, ಯಾರು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಆಸೆಯಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರಿಗಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬುದಾದಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ಯಾರು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಉಳಿದಿರುವುದೇಇಲ್ಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹೋಗುವುದು, ಆಮೇಲೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸೇರುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲದಿಂದಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಈ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೇರುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಈರೀತಿ ತಿಳಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೇರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾದರೋ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಣೆಮಾಡಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಕೋಶವನ್ನು ಮುಂದುಮುಂದಿನದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಮಾಡಿ ಐದು ಕೋಶವನ್ನೂ ದಾಟಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆಇಲ್ಲದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಹೇಳಿದೆ). ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆಧಿಭೌತಿಕಾಧಿದೈವಿಕವಾದ ಸ್ಥೂಲರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನಾದ ಅನ್ನಮಯನೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದರೊಳಗಿರುವ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದುತಿಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮನೋಮಯನನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೂ ಆನಂದಮಯನನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣವುಳ್ಳ ಅಭಯವಾದ ಪರಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ – "ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನಾಗಿ

ನಿಂತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ದಾಟಿ (ಪುತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ)ದನೋ ಹಾಗೆ ವಿರಾಡ್ರೂಪದಿಂದ ಅನ್ನಮಯನನ್ನೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು (ಅನ್ನವನ್ನೂ ಆಮೇಲೆ) ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸೇರುತ್ತಾನೆ). ಹಾವು ಹಗ್ಗವನ್ನು (ಸೇರುವ ಹಾಗೆ ಸೇರುವನು). (ಹಾಗೆಯೇ) ಮನೋಮಯಾತ್ಮನಿಂದ ಹೊರಗಿನದಾದ (ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನು) ಈಶ್ವರನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ. (ಹೀಗೆ) ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮುಂದುಮುಂದಿರುವುದನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ದೃಶ್ಯಾದೃಶ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." (ತೈ.ವಾ. 2-547, 548, 549).

195. ಸಂಕ್ರಮಣಶ್ರುತಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮತ್ತು ಅದರ ದೂಷಣವು :-

"ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ"ಎಂದು ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯೋಪಾಸಕರಾದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ (ಇರುವುದೆಂಬ) ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಗಿದೆ, "ಈ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು" ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ "ಏತತ್" ಶಬ್ದವು ಐದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಆಯಾಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು. ಅವರ (ಪ್ರಕಾರ) ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯು (ಹೇಗಿದೆ? ಎಂದರೆ) ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹೋಗಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಷ್ಟಿಯೆಂಬ ವಿಭೂತಿಯುಳ್ಳ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವುಳ್ಳ ಭೋಗ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು (ತಾನು) ಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ (ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ). (ಆದರೆ) ಇದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪು. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ-(ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು) ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ (ವಿಷಯವನ್ನು) ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ

ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ಉಪಸಂಕ್ರಮಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಾಗಲೀ ವೇದದಲ್ಲಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಯಾವ ವೇದಾಂತದಲ್ಲೂ ಕೇಳಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಭೋಗ್ಯವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಭೋಗ್ಯವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿದು", (ಶ್ವೇತ. 1–12) (ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಭೋಗ್ಯಕ್ಕೂ) "ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಪ್ರೇರಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿದು" (ಶ್ವೇತ. 1–6) ಎಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಮತ್ತು ಭೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೇಳಿ ಬಂದವನು ಭೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮುಕ್ತಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯೋಪಾಸಕರಾದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ "ಈ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ "ಏತತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳು. ಏಕೆ? ಎಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ "ಏತತ್" ಶಬ್ದವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲೂ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲೂ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಂದರ್ಭವು (ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ). "ಆ ಈ ಪುರುಷನು ಅನ್ನರಸಮಯನು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಅನ್ನರಸಮಯನು ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಜೀವನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಐದುಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ

ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಮಯನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಕೋಶವನ್ನು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಸಂಕ್ರಮಣದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದಾದಮೇಲೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾದ ಉಪಾಸನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಅದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಫಲವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಂಟಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

196. ಅನ್ನಮಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಅದದರ ಶಾರೀರಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ :-

ಅನ್ನಮಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಅದದರ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವಂಥವುಗಳೆಂದು ಏನು (ಪೂ.ಪ.ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು) ಅದು ತುಂಬಾ ದೂರದ ಮಾತು. ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನು ಶರೀರವಾಗುಳ್ಳವನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಾ! "ಯಾವಾತನು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪೃಥಿವಿಯ ಒಳಗಿರುವನೋ ಯಾವಾತನನ್ನು ಪೃಥಿವಿಯು ಅರಿಯದೋ ಯಾವಾತನಿಗೆ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಶರೀರವೋ ಯಾವಾತನು ಪೃಥಿವಿಯನ್ನು ಒಳಗಿದ್ದು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿರುವನೋ ಈತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು, ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಅಮೃತನೂ ಆಗಿರುವನು". (ಬೃ. 3-7-3) ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ ಹೊರಟ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಅಧಿದೈವತ, ಅಧಿಲೋಕ, ಅಧಿವೇದ, ಅಧಿಯಜ್ಞ, ಅಧಿಭೂತ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲದರ (ಎಂದರೆ) ಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡದ್ದರ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವವನೂ, ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡವನ್ನೇ

ಶರೀರವಾಗುಳ್ಳವನೂ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲಾ! ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ "ಯಾವಾತನು (ಈ ಜೀವಾ)ತ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವನೋ, ಯಾವನನ್ನು (ಈ) ಜೀವನರಿಯನೋ, ಯಾವಾತನಿಗೆ (ಈ) ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಶರೀರನೋ, ಯಾವಾತನು (ಈ ಜೀವಾ)ತ್ಮನನ್ನು ಒಳಗಿದ್ದು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿರುವನೋ ಆತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನು" (ಬೃ.ಮಾ. 3–7–30) ಎಂದು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೂ ಶರೀರವಾಗುಳ್ಳವಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲವೆ? (ಎಂದರೆ) ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, (ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು) ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. "ಯಾವಾತನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೂ ಪರಲೋಕವನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಒಳಗಿದ್ದು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿರುವನೋ ಎಂದು (ಬೃ. 3–7–1) (ಹೇಳಿ) ಆ "ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಹೇಳು" (ಬೃ. 3–7–1, 3–7–6) ಎಂಬುದಾಗಿ ಉದ್ದಾಲಕನು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಉತ್ತರವಿದಾಗಿದೆ. ಈ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು (ಹೊರಟ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಶರೀರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ನಿಜವೋ ಸುಳ್ಳೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೇ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿ–ದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಶರೀರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದೂ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಎಂದಾದರೆ ಅವನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿ–ಸ್ವರೂಪದವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೆಂಬುದೂ (ಇದೆ ಎಂದಾಗಿ) ವಾಕ್ಯಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಾ!) ಅವನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಿಯನ್ತೃವಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ (ಅವನು) ಚಿದಚಿತ್ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಶರೀರವೂ, ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಭೇದವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ

ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿಯನ್ತೃವು, ಜೀವನು ನಿಯಾಮ್ಯನು ಎಂದು ಇಬ್ಬರು ದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಇದಾರೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಒಂದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ದ್ರಷ್ಟೃಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಇದು ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. "ಇವನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ.3–7–23) "ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ.ಮಾ. 3–7–31) ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಗಿಂತ ಬೇರೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟೃ(ವಿದಾನೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಈ (ನಿಷೇಧ) ವಚನವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯನ್ತೃವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ? ಹಾಗಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯನ್ತೃವಿನ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಇದನ್ನು) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಯನ್ತ್ರಿಸುವವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯನ್ತೃ ಇದಾನೆಂಬ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲೇನು "ಇವನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯನ್ತೃವಾದ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ದ್ರಷ್ಟೃವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೊಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟವಿಲ್ಲ, ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೊಬ್ಬ ಶ್ರೋತೃವಿಲ್ಲವಿದಾಗಿದೆ. ಇವನಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮನ್ತೃವಿಲ್ಲ, ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ವಿಜ್ಞಾತೃವಿಲ್ಲ" ಎಂದು (3–7–23) ಕಾಣ್ವ ಪಾಠದಲ್ಲೂ, "ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಶ್ರೋತೃವಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಮನ್ತೃವಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ವಿಜ್ಞಾತೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ.ಮಾ. 3–7–31) ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಂದಿನ ಪಾಠದಲ್ಲೂ ದ್ರಷ್ಟೃಶ್ರೋತೃಮನ್ತೃವಿಜ್ಞಾತೃ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಯಮಿಸಬೇಕಾದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ(ಜೀವಾತ್ಮನ) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಶರೀರಿಶರೀರಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದ) ನಿನಗೂ ನಿಯನ್ತವ್ಯವಾದದ್ದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ (ಆತನಿಗೆ) ನಿಯನ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ? ಒಬ್ಬನಲ್ಲೇ ನಿಯನ್ತೃತ್ವವೂ ನಿಯಮ್ಯತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ

ಎಂಬುದು ನಮ್ಮಮತವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಶರೀರಾತ್ಮಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರಿದ್ದಾರೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ (ಅದು) ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವೆಂಬುದು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಇರುವುದೆಂದಾಗುವುದು. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ (ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ) ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖದ ಅನುಭವವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನಜಡಶರೀರನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. "ಶರೀರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ಹೊಡೆತವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ" (ಛಾಂ. 8–12–1) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪೂ.ಪ) ಶ್ರುತಿಯು ಮತ್ತು ಈ ನ್ಯಾಯವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡ ದೇಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ (ಇರತಕ್ಕದ್ದು). ಕರ್ಮಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಶರೀರನಾಗಿರುನಾಗಲೇ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ವಾಸನೆಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ಮಸಂಬಂಧದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಶರೀರನಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥದವಾಸನೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲವೆಂದರೊ? ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮುಕ್ತನಿಗೂ ಆನಂದಭೋಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿನಗೆ ಪ್ರಿಯವು ಸೋಂಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. "ಈತನ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಅಗ್ನಿಯೂ ಇಂದ್ರನೂ" (ತೈ. 2–8) ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಮುಕ್ತನಿಗೂ ನಿಯನ್ತೃವಿನಿಂದಾಗುವ ಭಯವು ತೊಲಗುವುದಿಲ್ಲ (ವೆಂದಾಗುವುದು). ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಶರೀರಿಶರೀರಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶರೀರದಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಭೋಗಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರಿಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ–ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿದೆ.

ಶರೀರಿಯಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿವಿಹಿತವೆಂದು ಇಂದಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. "ಅನಿತ್ಯವಾದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಅಶರೀರನಾಗಿರುವವನೂ, ಮಹಾನ್ತನೂ ವಿಭುವೂ ಆದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದ ಧೀರನು ಶೋಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ" (ಕಾ. 1-2-22) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಈ ಶರೀರವಿದೆ ಎಂದು (ಒಪ್ಪುವ ಮತವು) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸಮಸ್ತದೋಷಸಮೂಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಆಯತನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶರೀರರೂಪವಾದ ಪದದಿಂದ ಜಾರಿಸಿ "ಯಾವ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವುದೊಂದೇ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದೇ ಆತನ ಶರೀರವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದೇನಿದೆ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವ (ವಸ್ತುವಿನ) ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಡೆದದ್ದಾದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಎಂದಾಗಿ ಹಟಮಾತ್ರದಿಂದ (ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಶರೀರವೆನ್ನುವಾಗ ಅವೆರಡೂ ಆಧೇಯತ್ವವೋ ವಿಧೇಯತ್ವವೋ ಅದರ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವಡೆದವುಗಳೋ ಅಥವಾ ಆಧೇಯುತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಶರೀರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವಡೆದವುಗಳೋ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ- ಮಾಡುವಂಥದ್ದೆಂದು ಆಗ್ರಹಪಡುವುದಾದರೆ ನಿಯಾಮ್ಯವಾಗಿದೆ (ನಿಯಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವು ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ "ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಹೇಳು ಆತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನೂ'' ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದಾಗಿ ಬುಡವನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಹಾಕುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವನ್ನೇ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ

ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವೇ ಯಾವ ತರಹದ್ದು? ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಂದದ್ದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ (ಇದು ನಿಮಗೆ) ಇಕ್ಕುಳಿಕೆಯ ಹಗ್ಗ(ವಾಗುತ್ತದೆ).

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಿಯಾಮ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವಡೆದಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನ ಶರೀರವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇಇರುವುದನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಯನ್ತೃತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಶರೀರಿತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಉದ್ದಾಲಕನು ಕೇಳಿಲ್ಲ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಉದ್ದಾಲಕನು ಆಗಮದಿಂದ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಜಲ್ಪನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು "ನಾನದನ್ನು ಅರಿತಿರುವೆನು. ನೀನೇನಾದರೂ ಆ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನೂ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನನ್ನೂ ಅರಿಯದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಾಗಿ ಇಟ್ಟ ಹಸುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಾದರೆ ನಿನ್ನ ತಲೆ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ. 3–7–1, 3–7–4) ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ "ಎಲೈ ಗೌತಮನೇ ವಾಯುವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಆ ಸೂತ್ರವು!" (3–7–2, 3–7–6) ಎಂದು ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಾಯು ಎಂದು ಹೇಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದೆಯೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲೇ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿಯವ್ತ್ರಾವಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ರೂಪದಿಂದಲಾಗಲೀ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಶಾರೀರನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದಾಗಲೀ ಎಂದು ನೀನು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವನು ಆ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು? ಯಾವಾತನು ಈ ಎರಡು ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವನು? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಇವನು ಇಂಥವನು ಎಂದಲ್ಲವೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಈ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿ ಇರುವನೋ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರವನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ

ಆತ್ಮನಾಗಿರುವನೋ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಿಯನ್ತೃವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನೋ ಎಂದು ಆ ತರಹದ ಮಾತಿನ ವಿಶೇಷವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿಯೇ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. (ಹೇಗೆಂದರೆ–) "ಈತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು (ಆತನು) ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನೂ" (ಬೃ.3–7–3) "ಆತನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನು" (ಬೃ.ಮಾ.3–7–7) ಎಂಬೀರೂಪದ್ದನ್ನು (ಕಾಣುವೆವು.) "ಈತನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು", "ಆತನು ನಿನಗೆ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜೀವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತನಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂಬಂತೆ ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಉಪಚಾರಭೇದವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಹೀಗಿರುವಾಗ "ಈತನೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಈತನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು ಅಮೃತನೂ" ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ (ಪರ್ಯಾದಲ್ಲೂ) ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದೇನಿದೆ ಇದು ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ಉದ್ದಾಲಕನಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದೇನಿದೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಗುರುತಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ನಿಯನ್ತೃವಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಚಿತ್ ಎಂಬ ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷೆಯಾಗಿದ್ದರೆ "ಯಾವ ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಗೆ ಪೃಥಿವೀದೇವತೆಯೇ ಶರೀರವೋ ಆತನು ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವು" ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಈತನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಅನ್ತರ್ಯಾಮಿಯು, ಅಮೃತವು" ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ "ಯಾವಾತನಿಗೆ ಪೃಥಿವಿಯು ಶರೀರವು" ಎಂದು ಆಯಾಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ

ವಿಶೇಷವಿದ್ದರೂ "ಈತನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು" ಎಂದೇ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಅಭ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ (ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ) ಇದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಈತನು ತನ್ನ ಸನ್ನಿಧಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಉದ್ದಾಲಕವಾದ ನಿನ್ನ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ನಿಯನ್ತೃವೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಈತನು ಆಯಾ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೇ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನು, ಆಯಾ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು, ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವವನು (ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು) ಅವುಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಇವನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಶರೀರದ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ– "ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಓಡುವವನು ಹಿಡಿಯುವವನು, ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೇ ನೋಡುವವನು" (ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು) (ಶ್ವೇತಾ. 3–19)ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಇನ್ನೂ) ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

197. ಸಂಕ್ರಮಣಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಪಸಂಹಾರವು :–

ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಆನಂದಮಯನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ಅಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೇತ್ಯ" ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ದೇಹವುಬಿದ್ದಮೇಲೆ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದ ಗತಿಯನ್ನು (ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಾ)ಗಲೀ "ಈ ಆನಂದಮಯನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಶರೀರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಕ್ರಮದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಆ ರೀತಿ ಪಡೆದವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದದ ಭೋಗವೆಂದಾಗಲೀ (ಇದ್ಯಾವುದನ್ನೂ) ಈಚಿನ

(ರಾಮಾನುಜೀಯ) ವೇದಾಂತಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾಮರಾದವರು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಪರವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನಂದಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ (ಮತ್ತು) ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತವಾದ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಯವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ಸಂಕ್ರಮಣ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ಎಲ್ಲವೂ ಮಂಗಳವೇ.

198. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ :-

ಇನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ನೆಪದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡವರಾಗಿ "ತತ್ರೈತಚ್ಚಿನ್ತ್ಯಮ್, ಕೋಽಯಂ .... ಸಂಕ್ರಾಮತಿ" (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನಿಳುಸುತ್ತಿದಾರೆ). "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾತನು ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವಾತನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ" (2-1) ಎಂಬುದಾಗಿ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಯಾರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನೋ ಆತನು "ಈ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು" ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗಾಗಿ ವಿಚಾರವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅಲ್ಲಾ (ಯಾವುದು) ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆಯೋ

(ಯಾವುದಕ್ಕೆ) ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು? ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವವನಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಆತನೇ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಶಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ "ಕಿಂ ಪರಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ ..... ಸ ಏವೇತಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. (ಇದಕ್ಕೆ) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಏನೆಂದರೆ ನಿಜ, ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವವನೇ ತಿಳಿಯುವವನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತನೆನೋ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದವನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೋ ಅಥವಾ ಆತನೇ ಎಂಬುದನ್ನಾದರೋ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ವಿಚಾರದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು "ಕಿಂ ತತಃ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿದಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಬೇರೆಯವನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಅವನೇ ಆಗಿರಲಿ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? (ಏಕೆಂದರೆ) ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಫಲವು ಹೇಗಾದರೂ ಸಮಾನವಲ್ಲವೇ? ಎಂದು (ಪೂ.ಪ.) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ "ಯದ್ಯನ್ಯಃ......ಸ ಏವ ವಾ ..... ಅನುಪಪತ್ತಿಃ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದ ಸಂಕ್ರಮಣಕರ್ತೃವು ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೊಂದಬಹುದಾದರೂ "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" (2-6) ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕೆಡಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಅನ್ಯೋಽಸೌ.....(ಬೃ.1-4-10) ಎಂದು ಭೇದವನ್ನು ನಿಂದೆ ಮಾಡುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ (ಕೆಡಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ). ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದನ್ನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು "ನ ಸ ವೇದ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ

"ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ" (ಛಾಂ. 6–2–1) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸದ್ವಿತೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ವಿರುದ್ಧವು. ಇದೇ ರೀತಿ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. 6–8–7) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ಜೀವನು (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನೆಂಬುವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ತಿಳಿಯುವವನೂ ಸಂಕ್ರಮಣಕರ್ತನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದಾಗಲಿ. (ಎಂದರೆ) ಅಲ್ಲಿ ಇದು ದೋಷವು. ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಕರ್ಮತ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ರಮಣ (ಕ್ರಿಯೆಗೆ) ಆತನೇ ಕರ್ತೃ, ಆತನೇ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹೀಗಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸಾರವೆಂತಲೋ ಆತನಿಲ್ಲವೆಂತಲೋ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಚಿದ್ರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಆತನೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆನಂದಮಯನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದಾನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. (ಏಕೆಂದರೆ) ಸ್ವತಂತ್ರನಾದವನು ಯಾವನೂ ದುಃಖವನ್ನನುಭವಿಸಿಯೇನು ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಕಾರಾಗೃಹವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಈ ರೀತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೊಡನೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವಾತ್ಮನಾಗಿದಾನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು ಯಾವುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡಿಯಾನು? (ಏಕೆಂದರೆ) ಸಂಸಾರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಸೇರಬೇಕಾದ (ಮತ್ತೊಂದು) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ದೋಷವಿದೆ ಎಂತಲೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು

ಮಾಡಬೇಕೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಯದಿ" ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗಿ "ಚಿನ್ತಾ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು - ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಶಯದ ವಿಚಾರವುಂಟಾಗಲಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಹೇಗೆ) ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಗವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಏನೋ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನು(ತ್ತಾರೆ). ಇಲ್ಲಾದರೋ ನೀನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವೆ. ಮೂರನೆಯದಾದ ನಿರ್ದುಷ್ಟಪಕ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೋಷವು ಪರಿಹಾರವಾಗವುದಿಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ವಿಚಾರವು ವ್ಯರ್ಥವು. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯದಾದ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಪಕ್ಷವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೆಂದಾಗಿ ಆಗಲೂ ವಿಚಾರವು ವ್ಯರ್ಥವು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ ಅದುಷ್ಟವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರವು ಸಾರ್ಥಕವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿದರೂ (ಅದು) ವ್ಯರ್ಥವೇ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವನಾದ ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು- ದ್ವೈತಿಗಳು ತುಂಬಾಜನರಿದ್ದಾರೆ, ಹೇಗೆ ನೀನೊಬ್ಬನೇ (ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ) ಗೆಲ್ಲುವೆ? ಅವರು ಸೋಲದೇ ಹೋದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಹೇಗಾದೀತು! ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರ ವ್ಯರ್ಥವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಆಯಾಸವೂ ಸಾಕು, ಇಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವಾದಿಗಳಾದ ವೇದಬಾಹ್ಯರು ಎನ್ನುವಾಗ ಬರೀ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರಾದ ಬೌದ್ಧರೇ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಮಾತ್ರ (ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು) ತಿಳಿಯಬಾರದು, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ವೈದಿಕರು ಎಂದುಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಿಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ

ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕುತ್ಸಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂಷಿತವಾಗಿದೆ. "ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿವೆಯೋ, ಇನ್ನು ಯಾವ ಯಾವುದು ಕುದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ನಿಷ್ಫಲವಾಗಿದೆ, ಅದು ಸತ್ತಮೇಲೆ ತಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ." (ಮನು. 12–95) ಎಂದು ಮನುವಿನ ವಚನವಿದೆ. (ಈಗ) ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ನನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರುವುದು. (ಯಾವ) ಈ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಿರುವೆ (ಅದು) ನನಗೆ ಶುಭಕರವಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನನ್ನವಿಚಾರವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು? ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ನನಗೆ ಎದುರಾಳಿಾಗಿರುವ ನಾನಾತ್ವವಾದಿಗಳಾದ, ಅನೇಕತ್ವದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡವರಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ (ವಾದಿಗಳು) ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಸ್ಪರ ಗೆಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದೇನಿದೆ ಇದರಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದವರಾದ ಅವರು ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ ದೋಷವನ್ನು ಎತ್ತುವುದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ದ್ವೈತವು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಹಿಸದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಮಗಿಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ(ಕಾರಣದಿಂದಲೂ) ಏಕತ್ವವಾದಿಯಾದ ನಾನು ಗೆಲ್ಲುವವನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರವನ್ನಾರಂಭಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

199. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು :–

ಹೀಗೆ ವಿಚಾರವನ್ನಾರಂಭಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ "ಸ ಏವ ತು ಸ್ಯಾತ್" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದಲೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ತದ್ಭಾವಸ್ಯ ವಿವಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್" ಎಂದು

(ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ತದ್ವಿಜ್ಞಾನೇನ....ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ವಿವರಣೆಯು. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ....ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನು ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುವನು" (ಮುಂ. 3–2–9) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಸಮಾನಾರ್ಥ–ವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಪಡೆಯುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವವು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವನೇ ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ಹ್ಯನ್ಯಸ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬೇರೆಯಾದವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ನಾಶವಾದಮೇಲೆ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆನ್ನುತ್ತಿರುವೆಯೋ, ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವಾಗಲೇ ಆಗುವನೋ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವು ನಾಶವಾದರೆ ತಾನೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂಬುದು (ಪರಸ್ಪರ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ "ಅದಕ್ಕೂ ಆ ಭಾವ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು. ಆತನು ಅದಾದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವಿರಿ? ಆಗಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ "ಆಪ್ನೋತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಎಂಬುದು ಬೇಡ. ಆಗ ವೇದನ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯುನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ಹೃದಯದ ಆಶಯವು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– "ನ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತತಾದಾತ್ಮ್ಯಾಪೋಹಾರ್ಥತ್ವಾತ್" ಎಂದು. ಇದನ್ನು "ಯಾ ಹಿ–ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಅಪೋಹಾರ್ಥಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ, "ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ" (2–1) ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ "ಆಪ್ನೋತಿ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕರ್ತೃವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು (ಹಿಂದೆ) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಂಭತ್ತೆಂಬ ಎಣಿಸಬೇಕಾದ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟಮನಸ್ಕನಾದ ಹತ್ತನೆಯವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಇರುವಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಂತೆ, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ (ಕೋಶದಲ್ಲಿ) ಆಸಕ್ತಮನಸ್ಸಿನವನಾಗಿ ಅದೇ ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲವೋ ಎಂಬಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಶೇಷಾತ್ಮವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಆ ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದರ ಅಪೋಹವೇ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೇ ಆ ಭಾವವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಆ ಭಾವದಂತೆ ಎಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಕರ್ತೃತ್ವದೋಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದ್ದರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸುವುದನ್ನೇ ಪಡೆಯುವಿಕೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ.

200. ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಗುರುತಾಗಿದೆ :-

ಅಲ್ಲಾ! ಗೌಣಾರ್ಥಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯವಿದೆಯಲ್ಲ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು? "ಕಥಮೇವಮರ್ಥತಾ" ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ "ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರೋಪದೇಶಾತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ! ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ವಿದ್ಯಾಯಾಶ್ಚ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಉಪದಿಶ್ಯತೇ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಯತ್ನಾಂತರವನ್ನು ವಿಧಿಸದೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕೇವಲವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಾದರೋ ಪುರುಷನನ್ನು ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಷ್ಟರ ಮಾತ್ರದಿಂದಲಾದರೋ ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ, ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವುದಷ್ಟನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಯು (ಮಾಡುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಧಾನವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ, ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೊರೆತಂ(ತಾ)ಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ತಿಳಿಯುವಾತನನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು.

ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಡೆಯುವಿಕೆಯೇ (ಇದೆ ಎಂದು) ವಾದಿಸುವ (ಪೂ.ಪ.ಯು) ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಇಷ್ಟದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದ "ಮಾರ್ಗವಿಜ್ಞಾನದ ಉಪದೇಶದಂತೆ" (ಆಗಬಹುದಲ್ಲ?) ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು "ತದಾತ್ಮತ್ವೇ....ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ

(ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿ)ಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು (ಇದರ) ಅಭಿಪ್ರಾಯ– ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಇವನಿಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾರ್ಗೋಪದೇಶದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಉಪದೇಶಿಸಿಕೊಂಡ (ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ) ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಉಳಿದಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶಾನಂತರದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಗನ್ತೃವು ಹೇಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಗ್ರಾಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪಡೆಯುವಾತನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ(ರಬಹುದಾಗಿದೆ)ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ– ಎಂದುಭಾವ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು "ನ, ವೈಧರ್ಮ್ಯಾತ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. "ತತ್ರ ಹಿ ಗ್ರಾಮವಿಷಯಂ.....ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯವು) ಇದರ ವಿವರಣೆಯು. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸ್ವರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧನವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಇಲ್ಲಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಫಲವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸ್ವರೂಪದ ಉಪದೇಶವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದು ದೇಶಕಾಲದ ಅಡ್ಡಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಾಂತರದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ

ವಾದಿಯು ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು "ಉಕ್ತಕರ್ಮಾದಿಸಾಧನಾಪೇಕ್ಷಂ....ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ (ಕರ್ಮ)ವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಂಹಿತೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಓಂಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂದಿನ(ವಲ್ಲಿಯುಲ್ಲಿ) ವಿಧಾನವಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವವು. ಇದಕ್ಕೆ "ನ! ನಿತ್ಯತ್ವಾನ್ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ.... ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದೇ ಉತ್ತರವು. ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಿವೇಚನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೇವಲವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು "ನ! ನಿತ್ಯತ್ವಾನ್ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ" ಎಂಬೀವಾಕ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದ ಫಲವಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಖಂಡಿಸಿದೆ. (ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ. 61). ಹೀಗಾದರೆ ವಿದ್ಯಾಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ! ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ "ಅದೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಉಂಟಾಗುವುದೆಲ್ಲಾ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ" (ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ.62) ಎಂದು ನೆನಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ (ಆ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ) ತಡೆಗಟ್ಟಿದೆ. "ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳು ಸೇರಿದವುಗಳಾದರೂ ಮೋಕ್ಷಾರಂಭಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ ಇದನ್ನೂ) ಅಲ್ಲಗಳೆದಾಗಿದೆ" (ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ.63) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅತಿದೇಶಮಾಡುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಗಳೆದಾಗಿದೆ. "ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಗಳು ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ-ಸಾಧನವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ! ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೂ "ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು

ಫಲವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ" (ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ.63) ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಮೋಕ್ಷವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಕರ್ಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. "ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿದ್ಯೆಯು ಮೋಕ್ಷವ(ನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ" (ಶೀ.ಭಾ.ಭಾ.66) ಎಂದು ಎಲ್ಲಾರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದೆ. ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೂ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಇತ್ಯಾದಿನಾ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

201. ಅಭೇದಪಕ್ಷವು ನೇರಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿರುವುದು :-

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಾವೇನು ಸುಮ್ಮನೆ- "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವು ನೇರಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಗೆಗೊಂಡ ಪಕ್ಷವೆಂಬುದನ್ನು "ಶ್ರುತಿಶ್ಚ....ತದಾತ್ಮತ್ವಂ ದರ್ಶಯತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ. "ಎರಡಿಲ್ಲದ ಒಂದಾದದ್ದು" (ಛಾಂ.6-2-1). "ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" (ಬೃ.4-4-20), "ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ.6-8-7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಂಥವುಗಳು, ಮತ್ತು "ಆತನು ಅರಿಯನು" (ಬೃ. 1-4-10), "ಮೃತ್ಯುವಿನ ಮೇಲೆ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ.4-4-19) ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದದರ್ಶನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕತ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೆಂತಲೋ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೋ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನು ಸಂದೇಹಿಸಲಾಗಿತ್ತು, ಅದು ಸರಿ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ

ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂದೇಹವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಇದೇ ಸರಿ). ನಾವೇನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನೆನ್ನುತ್ತೇವೆ.

202. ಅಭೇದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ :-

ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಬೇರೆರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ (ಜೀವನಿಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ "ಏವಂವಿತ್" ಎಂಬ (ಪದದಿಂದ) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು-ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು -"ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೋಪಪತ್ತೇಶ್ಚ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮುಂದಿನ) "ಯದಿ ಹಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದರ ಇರುವಿಕೆ ಇದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಭಯವು ತೊಲಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಪರಮಾತ್ಮನು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಆ ಜ್ಞಾನಿಯು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಕೇಳಿಬಂದಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲ! ಇನ್ನೊಂದೆಂಬುದಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಕಾಣದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ "ಅನ್ಯಸ್ಯ ಚಾವಿದ್ಯಾಕೃತತ್ವೇ.....ಎಂದು (ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಇಲ್ಲೇನು

ನಿಜವಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯದಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಆ (ದ್ವೈತವು) ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇದೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು- ಯಾವ ಪೊರೆ ಇಲ್ಲದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದಿದೆ ಅದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ (ಕಾರಣವು)! ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದು, ತೋರುವಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂಥದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನು ಅಲ್ಲವೇ ಕಣ್ಣುಪೊರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಸದ್ವಿತೀಯನಾಗಿ ತೋರುವುದು? ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಪೊರೆಯದೋಷದಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ಸದ್ವಿತೀಯನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಪೊರೆಯಿಂದ ಕಂಡ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಪೊರೆ ಇಲ್ಲದ (ಸರಿಯಾದ) ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನು "ಈ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನಿರತಕ್ಕವನು (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ) ಅದೇ ರೀತಿ ಜ್ಞಾನಿಯೂ "ಈ ಎರಡನೆಯದಾದ್ದು (ಯಾವುದೂ) ಇಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿರತಕ್ಕವನು (ಆತನು) ನಿನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, ಏತಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ನೀನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹೆದರುವೆ? ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಂಡ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

203. ಅದ್ವೈತಾನುಭವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು :-

ಅಲ್ಲ! ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವರಿಗೆ ಆ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಸತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ? ಜ್ಞಾನಿಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಸಿಕೊಂಡವನಿಗೂ ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ "ನೈವಂ ನ ಗೃಹ್ಯತೇ" ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅದ್ವೈತಾವಸ್ಥೆಯ

ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ "ನ। ಸುಷುಪ್ತಸಮಾಹಿತ...... ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ (ತನಗೆ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವೇ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿದ್ದರೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಿಗೇ ಅದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದದ್ದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ದ್ವೈತವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಭಕ್ತಿ, ಧ್ಯಾನ, ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ (ದ್ವೈತವು) ತೋರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಾಭಾವವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ಅಪಲಾಪಮಾಡುವವರ ಮಾತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅದ್ವೈತಾನುಭವಾವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ "ಸುಷುಪ್ತೇ ಅಗ್ರಹಣಂ...... ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ (ಪುನಃ) ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಮಾಧಿಗೂ ಗುರುತು. ಹೇಗೆ ಬಾಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ಬಾಣವನ್ನು (ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ) ನೆಟ್ಟಮನಸ್ಕನಾದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ಸುಷುಪ್ತನಾದವನೂ ಸಹ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಮನಸ್ಸಿನವನಾದ್ದರಿಂದ (ದ್ವೈತವನ್ನು) ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದನ್ನು "ನ। ಸರ್ವಾಗ್ರಹಣಾತ್" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಅರಿತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅರಿಯದ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಮಲಗಿಎದ್ದ ಎಲ್ಲರೂ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಏನೆಂದರೆ "ಆಗ ನಾನು ಏನನ್ನೂ

ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಎದ್ದವನೂ (ಹೇಳುವನು.) ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವನಾದರೋ ಧ್ಯೇಯವನ್ನರಿತೇ ತೀರುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಣವನ್ನು ಮಾಡುವವನಂತೆ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಯಾವ ಕೆಲವು ಈಚಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳು ಹೇಳುವರು – ಸುಷುಪ್ತನಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಆಯಾಸಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದ್ದು ಆಯಾಸಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಮಗೂ! ಆಗ ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ.6–8–1) "ಪ್ರಾಜ್ಞನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವನಾಗಿ" (ಬೃ.4–3–21) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರಾಗಿ ಜೀವನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಾನುಭವವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪಮಾಡುವವರು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಅವರನ್ನು) ಉದಾಸೀನಮಾಡಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಯಾರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಭೇದವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನರಿಯದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆಯಾಸಗೊಂಡ ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವ (ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ) ಭೇದವನ್ನರಿಯದೇ ಇರುವಾಗ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಪ್ರಾಜ್ಞನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವನಾಗಿ" (ಬೃ.4–3–21) "ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಮಗು! ಆಗ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ". (ಛಾಂ. 6–8–1) ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ (ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ) ಭಿನ್ನವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿರುವುದೇ (ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಲ್ಲಬಾರದು. "ನೀರಿನಂತೆ(ಸ್ವಚ್ಛನು) ಏಕನೂ, ದ್ರಷ್ಟೃವೂ (ಆಗಿರುವನು), ಅದ್ವೈತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ.4–3–32) ಎಂದೂ, "ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ.6–8–1) ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯೇ, ಆತ್ಮನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರೂಪವು

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಘೋಷಣೆಮಾಡಿದೆ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯದೇಹಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ (ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ) ಎಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಂಯೇ). ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ (ದ್ವೈತವು) ತೋರಿಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು.

204. ಸುಷುಪ್ತನು ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು :–

ಹೀಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದ್ವೈತವು ತೋರದೇ ಇರುವುದಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತನಾಗಿ "ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಯೋರನ್ಯಸ್ಯ ಗ್ರಹಣಾತ್......." (ಎನ್ನುತ್ತಾ) ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರದೇಇರುವುದರಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಿಕ್ಕೆರಡರಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೇಳಲಾರೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸುವವನ ಭಾವ. ನಾವೇನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೋರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವು. ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಿರಿ? ಎಂದರೆ "ಅವಿದ್ಯಾಽಭಾವೇ..ಅಭಾವಾತ್" ಎಂದು (ಉತ್ತರವು). ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದ) ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ಕಣ್ಣುಪೊರೆಯ ಚಂದ್ರನ

ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತಂದಿರುವುದು? ಎಂದು ಭಾವವು. ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದೇ "ಸುಷುಪ್ತೇಽಗ್ರಹಣಂ........" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) "ಅಪಿ" ಎಂಬ ಪದವು (ನೀವು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು (ಹೇಳಿದ್ದು). ದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೆ? ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವುದು ಸ್ವಭಾವವು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯದಿರುವುದಾದರೋ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಳಲಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಅರಿಯದೇ ಇರುವುದು) ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು (ಅವನ) ಆಗ್ರಹವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯದೇ ಇರುವುದೇ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರಲಿ, ಉಳಿದೆರಡು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರಿವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ (ಅವನ) ಅನ್ತರಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಅಪಿ" ಎನ್ನುವುದಾದರೋ ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪ್ರೌಢಿವಾದದಿಂದ (ಹೇಳಿದ್ದು). ಒಂದು ವೇಳೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಆಗಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕೂಡ ನಿನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾಸಗೊಂಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದುವೇಳೆ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದದ್ದೆಂದು ನಿಮಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರಿ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತರಬೇಡಿ. ಅಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು– ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ– ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ನ,

ಸ್ವಾಭಾವಿಕತ್ವಾತ್" (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ) ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯದ್ದೇ "ದ್ರವ್ಯಸ್ಯ ಹಿ ತತ್ತ್ವಂ........" ಎಂಬುದು ವಿವರಣೆಯು. ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಗ್ರಹಣವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದು, ಅದು ಹೇಗೆ ಅಗ್ರಹಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲ! ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಸಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತನಾದವನು ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೀವಲ್ಲ! ಇಲ್ಲೇನು, ಆಯಾಸಗೊಳ್ಳದೇ ಇರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬುದೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಇದೆಯೇನು? (ಹಾಗಿದ್ದರೆ) ಯಾವನು ಅಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅರಿತಾನು! ಸುಷುಪ್ತನಾದವನು ಯಾವನೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡದ್ದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಅಲ್ಲಾ, "ಆ ನಾನೇ" ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಬಲದಿಂದ ಆ ಮಲಗಿದವನಾದ ನಾನೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಹೀಗನ್ನಬೇಡ, ಆ ನಾನೇ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದು ಈ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಾಗಿರುತ್ತೇನೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಗುರುತಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದವನಿಗೂ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೂ ಏಕತ್ವಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ "ಈಗಲೂ ನಾನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವೆನು" (ಎಂದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು) ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಲ್ಪ (ವಿಚಾರವಿದು). ಅಲ್ಲಾ! ಹೀಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಲ್ಲ? ಆಗ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಬಂಧವೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದಾದದ್ದು, ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗದೇ ಹೋದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದೀತೆಂಬ ಆಸೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. "ಈ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಮುಂ.2-2-11) "ಅದೇ

ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ.6-8-7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ (ಕುರಿತು) ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿಯುತ್ತಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಾವಿರಾರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷಧುರೀಣನು ಅರಿಯುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವನ್ನುಪದೇಶಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಮಲಗಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ) ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬುದು ತನಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇದು ಆ ಅದ್ವೈತದಿಂದಾದದ್ದು. ತನಗೆ (ತನ್ನ) ಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (ಏಕೆಂದರೆ) ಅದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅದರ ತತ್ತ್ವ? "ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದಿರುವುದೇ ತತ್ತ್ವವು. (ಏಕೆಂದರೆ) ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ". ಎರಡನೆಯದನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದು ತನಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಕಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅದರ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ತತ್ತ್ವವು ಕಾರಕಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಅದು ಅದರ ತತ್ತ್ವವು. ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಅದು ಅದರ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮತ್ತೊಂದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ (ಅದೂ) ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿ ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಕಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವು (ಆಗತಕ್ಕದ್ದು). (ಆ ಮಣ್ಣು) ಕಾರಕವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವು ವಸ್ತುತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಸಮರ್ಥಕವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಕುಚೋದ್ಯವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಕಾಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ರೂಪವು ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ ಸುಳ್ಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾರಕಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪ(ವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಅದು) ಮಣ್ಣಿನ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಕಾಪೇಕ್ಷೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ಕಾರಕದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಹಾಗೆ ಇರುವುದಾದರೋ ಮಣ್ಣು, (ಅದೇ) ಅದರ ತತ್ತ್ವವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆ ಯಾಗದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಆತಂಕವೇನಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವ ರೂಪವೋ ಅದು ಅದರ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದರೂಪವಾಗುತ್ತದೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅವಯವಗಳ ಸೇರುವಸಮಯ, ಅದೃಷ್ಟವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ರೂಪವು ಮಣ್ಣಿನ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಮಣ್ಣಾಗಿರುವುದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಅಲ್ಲೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಕಾರಣದಿಂದ ತೋರಿಬರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವು ಅದರ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೋ) ಆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಯಾವುದು? ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ, (ಏನೆಂದರೆ) ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವುಂಟೋ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣವು. ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಆದರೂ (ಸ್ವಪ್ನವಿರುವವರೆಗೆ) ಆ (ದೇಹಾದಿಗಳ) ಸಂಬಂಧದ ಹಟದಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲವ್ಯವಹಾರವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವೆಂಬ ವಿಶೇಷವೆಂಬುದಾಗುತ್ತದೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿರಲಾಗಿ

ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ (ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಇದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

205) ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ :–

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಇತರೇತ– ರಾಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಷ್ಟರಿಂದ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲವಂತೆ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾ ಎಂಬಹೆಸರಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಇದೆ, (ಅದು)ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿ ದ್ವೈತವಿಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಅದರಿಂದ ಈ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯುವುದೆಂಬುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯು ಅಡಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದಂತೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರುಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೇಹೋದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬೆರೆಕೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿ ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಈ ವಾದವು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ[1] (ಹೇಳಿದ್ದೇವಾದ್ದರಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುವೆವು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಯಾವುದರ) ಅರಿವಾಗದೇ ಇರುವುದೂ (ಎನ್ನುವುದು)ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ, ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಆ ವಾದವು) ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇನಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ತಾನೇ ಸತ್ತು ಹೋದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಾಯಿಸುವ ಪ್ರಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬೇಡ.

1. ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಸ; ವೇದಾಂತಕ್ರಿಯಾಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ (ಸಂಸ್ಕೃತ) ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಕನ್ನಡ) – ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ.

206) ಸುಷುಪ್ತಿದೃಷ್ಟಾಂತದ ಭಾಷ್ಯವು ಗೌಡಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನದೊಡನೆ ಅವಿರೋಧವು :-

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ-ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರೇಸರರಾದ (ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು)- "ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯದೇ ಇರುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅದು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ತುರೀಯನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. (ಆದರೆ) ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬೀಜರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನು, ಆ ನಿದ್ರೆಯೂ ತುರೀಯನಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ." (ಗೌ.ಕಾ.1-13) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದ್ದೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯು ದ್ವೈತವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೀಜನಿದ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವವರಿಗೆ ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗದಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು? ಎಂದರೆ ಇದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನೇ ತುರೀಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಅದು) ನಿಜ. ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವನ್ನಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಗ್ರಹಣವನ್ನಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಬೀಜರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೆಂಬುದು ಇದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿಗಾದರೋ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಮೂರುಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಗಲುರಾತ್ರಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ - ಅರಿಯುವುದು ಅರಿಯದಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನ ಸ್ವಭಾವವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅದ್ವಯವಾದ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಕೂಡ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಈ

ತುರೀಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ತಾನಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿವಿಭಾಗವು ಲಂಬವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ನೆಪದಿಂದ ತುರೀಯದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬುವುದೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಯಾವ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಾಗಿ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವೇನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಕವಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರಾಜ್ಞತುರ್ಯರಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಅಗ್ರಹಣಾನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಗಳು ತಪ್ಪು (ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ಮಾತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ತುರೀಯನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು– "ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನ(ವೆಂಬ ಅನುಭವ)ವಾಗುತ್ತದೆ, ನಿದ್ರೆ ಎಂಬುದು ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಕ್ಷಯವಾದರೆ ತುರೀಯಪದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಗೌ.ಕಾ 1–15) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇಅಲ್ಲ, ತುರೀಯಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗ್ರಹಣದಂತೆ ಅಗ್ರಹಣವೂ ಸಹ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುವುದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾಗಿ ತೋರಲಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞರು ಅಗ್ರಹಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಇದು) ಹೇಗೆ (ಎಂದರೆ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದನು. ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ). ಆ ಈ ಅವರ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು

ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ (ಏನನ್ನೂ) ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ಎಂಬ ಈ ಮಾತಿನ ಜೋಡನೆ (ಬಂದಿದೆ). ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬುದರ ನಿಷೇಧವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೇ ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದು?– "ಏನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿದೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೋಡುವಾತನ ನೋಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿದೆ. ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದನ್ನು ಏನು ಕಾಣಬೇಕೋ ಆ ದ್ವೈತ ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ.4–3–23) ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಹೇಗೆ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವಭಾವದವನೇ ಆದ ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲದಿರುವಾಗ ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೋ, ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ಈ ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ (ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ). ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

207. ದ್ವೈತಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಯವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲ :–

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನಾಗಲೀ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದಾದದ್ದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಲಾಗಿ "ಅಭಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (2–7) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತೆಂಬುದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ

ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆಗ ಆ ಪಕ್ಷದಂತೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯರ್ಥವಾದದ್ದಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಯೇಷಾಂ ಪುನಃ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು) ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಏಕೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) "ಭಯಾಸ್ಯಾನ್ಯನಿಮಿತ್ತತ್ವಾತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಾ! ಮತ್ತೊಂದಾದ (ಭಯಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಾದದ್ದರ ಬಿಡುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಭಯವು ಹೋಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) "ಸತಶ್ಚಾನ್ಯಸ್ಯ.........ಆತ್ಮಲಾಭ ಇತಿ" (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ). (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಆಯುಷ್ಮಂತವಾದ ನಿನಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು ಯಾವುದು ಎಂದೆನಿಸಿದೆ? (ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂ.ಪ. ಹೇಳುತ್ತಾನೆ) ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾಧಿಭೌತಿಕಾಧಿದೈವಿಕವಾದ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಮುಪ್ಪು, ಖಾಯಿಲೆ, ಕಳ್ಳರು, ಹುಲಿ, ಸಿಡಿಲು, ಗಾಳಿ ಮುಂತಾದ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವುಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆಯಲ್ಲ? ಈಶ್ವರನು ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಎಂದರೋ?) ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳೇನು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವಂಥವುಗಳೋ ಅಲ್ಲವೋ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲದವುಗಳಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ (ಹಾಗೆಂದು) ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವುಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿರುವವುಗಳಾದರೆ (ಅವಕ್ಕೆ) ನಾಶವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಭಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಭಯವನ್ನುಂಟು-ಮಾಡುವವುಗಳೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ (ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತೊಲಗುವುದರಿಂದ ಭಯನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಪೂ.ಪ.ಯು "ಸಾಪೇಕ್ಷಸ್ಯಾನ್ಯಸ್ಯ......" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ನ। ತಸ್ಯಾಪಿ........" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು) ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ಯದ್ಧರ್ಮಾದ್ಯನುಸಹಾಯೀಭೂತಂ....." (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ)

ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವುದನ್ನಲ್ಲವೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆ(ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದದ್ದು) ಕರ್ಮರೂಪವೆಂದಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪೂರ್ವರೂಪವೆಂದಾದರೆ ನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡುಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೋ, ಅದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವುಂಥದ್ದು ಇದೆ ಎಂದಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ತಾನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭಯವು ಹೋಗುವುದೇಇಲ್ಲ(ವೆಂದಾಗುವುದು). ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಕರ್ಮದ ಅಪೂರ್ವಕ್ಕಾಗಲೀ ತಾನು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಇದನ್ನು ಯಾರೂ) ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವೂ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿರುವಾಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿಯೇತೀರುವುದು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಬೀಜ(ಕಾರಣ) ಸ್ವಭಾವವಾಗಿವೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅನಾದಿಕಾಲದ ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುವವು. ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿದ ಜೀವನಿಗೆ (ಅವನ) ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮದ ನಾಶವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದಾಗಿ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? (ಎಂದರೆ) ಇಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ– ಭಯಕ್ಕೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇವು ಇರುವಂಥವುಗಳೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದವುಗಳೋ? ಇಲ್ಲದವುಗಳಾದರೆ ಆಗ ನಿಮಿತ್ತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂದಾಗಿ ನೀನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವನಾಗುವೆ. ಇನ್ನು ಇರುವಂಥವುಗಳಾದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳಿಗೆ

ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವುಂಟಾಗುವುದೆಂದೋ ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಅಸತ್ತಿಗೆ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ನಾಶವಿಲ್ಲ" (ಗೀ.2–16) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಭಯವು) ಸಹಾಯದ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ತಾನು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ದೋಷವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇದ್ದದ್ದಾದರೂ ತಾನು ನಾಶವಾಗಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಆತ್ಮಹಾನೇ ವಾ.......ಸರ್ವತ್ರಾನಾಶ್ವಾಸ ಏವ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ಭಯವಾಗಲೀ ಅದರ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಲೀ ತಾನು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೀತು! ಹಾಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನೂಕೂಡ ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂತಲೋ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವನೆಂತಲೋ(ಆದೀತು!). ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಭಯವು ಅಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆಗ ಅಭಯವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೂ ಕೂಡ ಭಯುವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕವೆಂಬ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಸಾಧನಫಲಗಳ ಸಂಬಂಧವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲೂ ಕೂಡ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದೀತು!. "ಇದು ಹೀಗೆಯೇ" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಾಗಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ತುಂಬಾ ಅನಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಈಶ್ವರನಾಗಲೀ (ಈ) ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಏನೇ ಮಾಡಿದರೂ ಭಯವು ತೊಲಗೀತೆಂದು ಆಸೆಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, (ಹಾಗೆಯೇ) ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಭಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

208) ದ್ವೈತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ದೋಷವು :-

ಇಷ್ಟು (ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) (ಇನ್ನು) ಯಾರು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಬೇರೊಂದುರೀತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ(ಹೇಗೆಂದರೆ)- ಯಾವ ಈ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಜೀವನು ಸೇರಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ (ಅಲ್ಲಿದ್ದರೂ) ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಇವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಅ" ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನವನಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೇಲಿರುವನು. "ಉದಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜೀವಸಮೂಹವನ್ನು ಕರೆದಿದೆ. "ಉದರಂ" ಎಂಬುದು ಅದರೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಮುಕ್ತಿಯಾ)ದ ಮೇಲೆ ಆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ನೇರವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಲೆಂದು ಹೆದರಿಕೊಂಡವರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ (ಮಾಧ್ವರು) ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಆ ಮತವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ "ಉದಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಉದರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲೂ ಸಹ (ಈ) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮಹದ್ಭಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ಈಶ್ವರನು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾ ಕ್ರೂರನೆಂಬ ದೋಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದವನಾಗಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾ ತಾರತಮ್ಯದೋಷಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗುತ್ತಾ ನಿಜವಾಗಿ (ಆತನು) ಈಶ್ವರನಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೆದರಿಕೊಂಡಿರುವರಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆಂಬುದು ಹುಚ್ಚನಲ್ಲದವನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ

ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗುವರು ಎಂದಾದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸೆಯಾಗಲೀ ಮುಕ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಭಯದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು!.

209) ದ್ವೈತವು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ :-

ಹೀಗೆ ಯಾರ (ಮತದಂತೆ) ಈಶ್ವರನು ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೋ (ಅವರ ಪ್ರಕಾರ) "ಅಭಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನೂ ಸಹ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯತಿರೇಕರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. (ಈಗ) ಇನ್ನು ವಾದಿಗಳು ಅಂಟಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ "ಏಕತ್ವಪಕ್ಷೇ ಪುನಃ.....ಅದೋಷಃ ಇತಿ" (ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ) ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರತಕ್ಕವನೆಂದು ಆಗ್ರಹಪಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಭಯವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದ್ವೈತವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ವೈತದ ನಾಶವನ್ನಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಅಭಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅಲ್ಲಾ, ನಿನ್ನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಸಹ ಭಯನಿಮಿತ್ತವಾದ ಈಶ್ವರನ ನಾಶ, ಇಲ್ಲದ ಅಭಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ತಡಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ "ತೈಮಿರಿಕಸ್ಯ ಹಿ....ಅಸ್ತೀತಿ" ಎಂದು (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಕಣ್ಣಿನ ಪೊರೆಯದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲೀ, ಪೊರೆಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ನಾಶವನ್ನಾಗಲೀ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಅವಿದ್ಯಾವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. "ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ ಹಿಂದೆಯೂ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ, ಪೊರೆಯ

ದೋಷನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾನು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೆ" ಎಂದಲ್ಲವೆ ಪೊರೆಯಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲೂ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಈ ಭಯನಿಮಿತ್ತವು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ನಾಶವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದ ಅಭಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

210) ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ತೊಲಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶಿಯರ ಮತ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ :–

ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ನಿಜವಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಅದರ ವಿನಾಶವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ ವೆಂದಾದರೆ ಎರಡನೇ ಚಂದ್ರನಂತೆ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ದೋಷ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪೊರೆ ಎಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ದೋಷವು ವೇದಾನ್ತ ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವಾತ್ರದಿಂದ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಪ್ತರ ಉಪದೇಶವಷ್ಟರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರವು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ (ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ) ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮವರೆನೆಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲವರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಏನೆಂದರೆ) – ಇಲ್ಲೂಕೂಡ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವಿರುವವರೆಗೂ ಅದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲಾದರೋ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು (ಅದಕ್ಕೆ) ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೋಗುವುದರಿಂದಲೇ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಡಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಮತ್ತೆ ಎದ್ದುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಅನುವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು

ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದವರಾದರೂ– ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವ ವಿಕ್ಷೇಪರೂಪವಾದ (ಅವಿದ್ಯಾ) ಮಾತ್ರ ತೊಲಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಲಗಿ ಎದ್ದವನಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಿರುವ ಸುಳ್ಳಾದ ನೋಟದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬೇರೂರಿದ ದಟ್ಟವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಲದಿಂದಲಾದರೋ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ತೊಲಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತೊಲಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಬಲವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರದೇ ಹೋದರೆ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಭಾಸದ ಅನುವೃತ್ತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ) ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಣುವುದೆಂಬುದು ನಿಜವೇನಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನ ಪೊರೆಗೆ ಕಂಡ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನ ದರ್ಶನವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ದೋಷ-ದಿಂದುಂಟಾದದ್ದೆಂದು (ಯಾವ) ವಿವೇಕಿಯೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೂ ಆ (ಕನಸಿ)ಗಿಂತ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಕನಸಿನಲ್ಲೂ ಸಹ ಎಚ್ಚರದಂತೆ "ನಾನು ಈ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನು" ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ, ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ನಾಶವಾಗಲೀ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ (ಯಾವ) ಗೊಂದಲವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲೀ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದರ ಬಾಧೆಯಾಗಲಾಗಿ (ಮತ್ತೆ) ಅದರ ಏಕದೇಶವು

ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಊಹೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಾಗಲೀ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು (ಅದರ) ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲೀ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿದ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದಾಗಿತ್ತು. "ಹತ್ತನೆಯವನು ನೀನೇ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಹಾಗೆ) ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡ ದ್ವೈತವು ಬರೀ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶಗಳನ್ನು ಸಂದೇಹಪಡಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ 'ಇರುವುದಕ್ಕೆ ನಾಶವು ಇಲ್ಲದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇದೆಯೋ' ಆ ರೀತಿ ಏಕತ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಮಾತ್ರ) ಕನಸಿನಲ್ಲೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಿತು.

211) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರ್ಶೆಯು :-

ಅಲ್ಲಾ, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ, ವಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವೆಂದಾಗಿ (ಆ) ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದರ

ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ದ್ವೈತಿಗಳ ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳಿದ ದೋಷದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವವನಾಗಿ ಪುರುಷನು ಬದ್ಧನಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ (ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವನು), ಏಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದಲ್ಲವೆ ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದು? ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯವರ ಮತದಂತೆ ಭಯನಿಮಿತ್ತವಿದ್ದರೆ (ಭಯವು) ಹೋಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಿಮಗೂ ಸಹ ಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಸುಂಕದ ಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಭಾತದ ನ್ಯಾಯದಂತೆ[1] (ನಿಮಗೂ ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ?) ನೀನೇನು ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಲಗುವಂಥದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ತೊಲಗಿಸುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದಲ್ಲ ಎಂದೇನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆರಂಭವಾಗಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ "ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯಯೋಸ್ತದ್ಧರ್ಮತ್ವಮಿತಿ ಚೇತ್'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವಾಗ ದ್ವೈತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೆಂದಾಗುತ್ತದೋ ಆಗಲೂ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿ - ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗುವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಏಕತ್ವಪಕ್ಷವೇ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವು "ನ। ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವಾತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯದ ವಿವರಣೆಯನ್ನಾದರೋ "ವಿವೇಕಾವಿವೇಕೌ...ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೇ"

1. ಸುಂಕದ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನೇರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಬಂದ ಗಾಡಿಗನು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದೇ ಸುಂಕದ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಂತೆ (ನೀವೂ ಸಹ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ದೋಷಾರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದೇ ದೋಷ ನಿಮಗೂ ಬಂದಿತಲ್ಲ) ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಘಟ್ಟಕುಟೀಪ್ರಭಾತನ್ಯಾಯ"ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ವಿವೇಕವು, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಹಂಕಾರದವರೆಗಿರುವದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಸ್ವರೂಪದಿಂದ (ಆತನು) ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತರೂಪದವನು, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ತೋರುವುದಾದರೋ ಮಾಯೆ, ಕನಸು, ಗಂಧರ್ವನಗರವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಂತೆ ಸುಳ್ಳೇ ಆಗಿದ್ದು ಸತ್ಯದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯಾದರೋ ಅವಿವೇಕವು, ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದಿನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದ್ದಾದ ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದು ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ (ವಾಗಿದೆ). ಆ ಈ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವಿವೇಕಾವಿವೇಕಗಳು ಕಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ನೇರಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವು ತೋರಿಬರುವವುಗಳಾಗಿವೆ, ತನಗೇ ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅಂಶವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು "ನ ಹಿ ರೂಪಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಯ ಸತೋ ದ್ರಷ್ಟೃಧರ್ಮತ್ವಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯದ ಧರ್ಮವೆಂದು ನೇರಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? "ನಾನೇ ಹೀಗೆ ರೂಪವುಳ್ಳವನು, ಶಬ್ದವುಳ್ಳವನು, ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳವನು", ಎಂಬೀ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ (ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ?). ಆದರೆ ಈ ವಸ್ತುವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ರೂಪಾದಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ರೂಪಾದಿಗಳು ಏಕಾಂತವಾಗಿ ವಿಷಯದ ಧರ್ಮವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಅಂತಃಕರಣದ

ಧರ್ಮವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಇವು ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಯೋಗಗಳು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ (ಸಂಯೋಗವಿಯೋಗ) ವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಉಪದಿಶನ್ತಿ ಚಾನ್ಯೇಭ್ಯಃ ಆತ್ಮನೋ ವಿದ್ಯಾಂ ಬುಧಾಃ। ತಥಾ ಚಾನ್ಯೇಽವಧಾರಯನ್ತಿ।" ಎಂದು (ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ)ರುತ್ತಾರೆ. ಉಪದೇಶಗೊಂಡ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಯೋಗವಿಯೋಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಇವು ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ತಸ್ಮಾನ್ನಾಮರೂಪಪಕ್ಷಸ್ಯೈವ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅವು ನಾಮರೂಪಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದವುಗಳೇ ಎಂದಾಗಲಿ, ಆದರೂ ಅವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ "ನಾಮರೂಪೇ ಚ ನಾತ್ಮಧರ್ಮಾವಿತಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು "ಆಕಾಶವೆಂಬುದಿದೆಯಲ್ಲ! ಅದು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವಂಥದ್ದು, ಅವೆರಡೂ ಯಾವುದೊರಳಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದು ಅಮೃತವು, ಅವನು ಆತ್ಮನು" (ಛಾಂ.8-14-1) ಎಂಬಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು "ಅವೆರಡೂ ಯಾವುದರೊಳಗಿದೆಯೋ" ಎಂದು ನಾಮರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದವುಗಳಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೇನಿದೆ, ಏನೆಂದರೆ - ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ವಿಷಯಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ

"ನಾನು ತಿಳಿದವನು, ನಾನು ತಿಳಿಯದವನು", ಎಂಬೀ ಅಹಂಕಾರದ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಅರಿವು ಹೇಗಾಯಿತು? ವಿಷಯವು (ಯಾವಾಗಲೂ) "ಇದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ? (ಎಂಬೀ ಆಕ್ಷೇಪವೇನಿದೆ) ಇದನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಸಹ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆ-ನಾಮರೂಪಗಳು ಹೇಗೂ ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವ (ಆತ್ಮನ) ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

212) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ :-

ಹಾಗಾದರೆ ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಅವು ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದಂತಾಯಿತಲ್ಲಾ! ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ (ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ(ತಾನೆ!) ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ-ಅನಂತವೂ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುವಿರಿ?, ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿಮಗೆ ಬುಡವೇ ನಾಶವಾಯಿತಲ್ಲ! ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ತೇ ಚ ನಾಮರೂಪೇ.....ವಿದ್ಯಮಾನೇ ಇತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು- ನಿಜ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದವಾದರೆ (ನೀವು ಹೇಳಿದ) ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಅವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅದೇಎಂದಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದ - ನೀರೆಂದಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದ ನೊರೆ ಗುಳ್ಳೇ- ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಇರುವಂಥವುಗಳೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು. ಸುಷುಪ್ತಿ, ಪ್ರಳಯವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು

ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗದ ನೊರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನೀರಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅವು (ಬೇರೆ) ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಹೀಗೆಯೇ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಸಹ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ (ಅವು) ನಾಮರೂಪದ ಪಕ್ಷವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಗಲು ರಾತ್ರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ರಾತ್ರಿಯು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಗಲಿನ ಸಂಪರ್ಕವು (ಸೂರ್ಯನಿಗಿಲ್ಲ ಎಂದು) ಬೇರೆ ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ? ಆದರೂ ಜನರು “ಸೂರ್ಯನು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ” ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಹಗಲುರಾತ್ರಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಸೂರ್ಯನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಜನರೇ ಮುಂತಾದವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ “ನಾನು ಮೂಢನು, ವಿಂಗಡನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯೆನು”, “ಈಗ ಅರಿತಿರುವೆನು” ಎಂಬೀ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನವ್ಯವಹಾರವು ಅಂತಃಕರಣೋಪಾಧಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಆತ್ಮನಕಡೆಯಿಂದಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ, ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಸಹ ಕಲ್ಪಿತವಾದವುಗಳೇ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು (ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು).

ಇಲ್ಲಿದು ರಹಸ್ಯವು, ಅವಿವೇಕರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ, ವಿವೇಕ ರೂಪವಾದ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಕೇವಲನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯ–ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇವಲ–ಬರೀ– ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕಿಂತ ವಿಂಗಡವಾಗದ ಸ್ವಭಾವದವನೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನೂ ಆದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದವರಾದ (ಜ್ಞಾನಿಗಳು) ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವದವನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆ (ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು) ಇವೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿವೆ.

213) ಪ್ರಸಂಗ (ವಶ)ದಿಂದ ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ನಿರಾಕರಣೆ :–

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಒಂದುವೇಳೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೆದರಿದವರಾಗಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವರು– ಚಿನ್ಮಾತ್ರಕ್ಕಧೀನವಾದ ಅನಾದಿಯಾದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಂತಃಕರಣದ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಅಂತಃಕರಣವು ತಾಮಸಸಾತ್ವಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಭ್ರಾಂತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವನೆಂಬುದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ (ಅವರು ಹೇಳಬೇಕು. ಏನೆಂದರೆ) ಒಂದು ವೇಳೆ ಚಿತ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಬೀಜವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಅದೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬ

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದೆಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಮತ್ತೆ ಅದು) ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದ್ದೇ ಆಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಗೋಡೆಇಲ್ಲದೆ ಬರೆದ ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದು ತಾನು ಕಲ್ಪಿತವಾಗದೇ ಈ ರೀತಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದರ ಬಾಧೆಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ದೋಷವಿರುವ ಇದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಆಯಾಸವು ಸಾಕು.

214) ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಮಣವು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ (ಇದು) ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದದ್ದು :-

"ಸ ಯ ಏವಂವಿತ್........ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನೆಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದವನು ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಬೇರೆಯವನಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಹೇಗೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬುವವರಾಗಿ ಅಭೇದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅಭೇದೇ....ಅನುಪಪತ್ತಿರಿತಿ ಚೇತ್" ಎಂಬುದೇ (ಆತನ ಸಂದೇಹ ವಾಕ್ಯವು). ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆನಂದಮಯನೆಂದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ಸೇರಿಯಾನು? ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಿಸುವವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದಕ್ಕೆ "ನ. ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರತ್ವಾತ್ ಸಂಕ್ರಮಣಸ್ಯ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ನ ಜಲೂಕಾವತ್" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಇದರದ್ದೇ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕ್ರಮಣವೇ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಪೂ.ಪ.ಯು. ಸಂದೇಹಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿಡುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ "ಕ್ರಮು" ಧಾತುವಿಗೆ "ಉಪ" ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಸೇರಿದಾಗ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯುವುದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಏತಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಿರಿ? ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹೋಗಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನನುಸರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ "ತತ್ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್" (2–6) ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರಿ? ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲಾದರೂ (ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು) ಹೇಗೆಂದರೆ – "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಯನ್ನೇ (ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು) ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಿ. ಹೀಗಾದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕ್ರಮಣಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು "ನ। ಅನ್ನಮಯೇಽದರ್ಶನಾತ್" ಎಂಬುದರಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಇಲ್ಲೇ ಇರುವ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ಲೋಕದಿಂದ ಬಂದು ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಕಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ "ನ ಹಿ ಅನ್ನಮಯಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಃ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಅನ್ಯಥಾ ವಾ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಮಣವೆಂದರೆ ಪಡೆಯುವುದು ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊರಗಿನ ಲೋಕದಿಂದ ಹೊರಟು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಪಡೆದು ಬೇರೊಂದು ಆಶ್ರಯವಾದ ಹೊರಗಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಕೋತಿಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬೇರೆಕಡೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲೀ,

ಹಕ್ಕಿಯು ಗೂಡನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲೀ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ನಮಯವಾದ (ಶರೀರದಲ್ಲೇ) ಇರುವವನಿಗೆ ಹೇಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆಂದು "ಮನೋಮಯಸ್ಯ ಬಹಿರ್ನಿರ್ಗತಸ್ಯ..........ಇತಿ ಚೇತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಪ್ರಶ್ನೆಗಾಗಿ) ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಮಯನಾಗಲೀ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಾಗಲೀ ಈ ರೀತಿ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮತ್ತೆ ವಾಪಸ್ಸು ಬಂದು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಸ ಯ ಏವಂವಿತ್" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರೀ ಅನ್ನಮಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು (ನಿಜ)ವಾದರೂ, ತಾನೇ ಆಗಿರುವಂಥದ್ದಾದ ಅನ್ನಮಯನಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ಇದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೂ ಸಹ ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಹೋಗಿ ಹೇಗೋ (ಅದು) ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅನ್ನಮಯಕ್ರಮದಿಂದ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ ಅನ್ನಮಯದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾದರೋ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮನೋಮಯವಿಜ್ಞಾನಮಯವೆಂಬ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಸಂಕ್ರಮಣವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ ನಾವು) ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ ದೋಷವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ನ। ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧಾತ್" (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ) "ಅನ್ಯೋಽನ್ನಮಯಂ......" ಎಂಬ

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆರಂಭವಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ)– ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಮನೋಮಯನೋ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೋ ಹೊರಗೆ ಹೋದವರಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸೇರುವಿಕೆಯು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ ಮನೋಮಯನು ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ತಾನೇ ಆದ ಮನೋಮಯನನ್ನೋ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೋ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಗೌಣವಾದ ಸೇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದಷ್ಟೇ ಫಲಿಸೀತೇ ಹೊರತು ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು “ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು” ಎಂದರೆ ಆನಂದಮಯನು ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗಲೂ ದೋಷದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು “ತಥಾ” ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು “ತಸ್ಮಾನ್ನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಃ....” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಗತಿ ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ “ಪಾರಿಶೇಷ್ಯಾತ್......(ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ “ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು, ಹೀಗೆ ಅರಿತವನು” ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳಿವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರಿಯುವುದಾಗಿದೆ. ಸಂಕ್ರಮಣವಾದರೋ ಗೌಣವೆಂತಲೋ, ವೇದನ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ (ಎಂದಾದರೆ) ಸಂಕ್ರಮಣವಾದರೋ ಪಡೆಯುವುದೆಂಬ ರೂಪದ್ದಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ (ಸಂಕ್ರಮಣವೆಂದೋ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯಪಕ್ಷವು ದೋಷ ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂದಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು

"ಅನ್ನಮಯಾದ್ಯಾನಂದಮಯಾನ್ತ.......ಉಪಪದ್ಯತೇ" (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

215) ಸಂಕ್ರಮಣಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೂ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ :-

"ಗೌಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಂತೆ ಸಂಕ್ರಮಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಂದನ್ನಲ್ಲವೆ ಅರಿಯಬೇಕು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಉಪಚರ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ (ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೇ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ-ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನ್ನಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವವನಿಗೆ ನೋಡುವವನಾಗಿಯೂ ಕೇಳುವವನಾಗಿಯೂ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ, ಕೋಶಕ್ಕೂ ತನಗೂ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೇ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಕೋಶಕ್ಕೂ ತನಗೂ ವಿಂಗಡಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ಸಂಕ್ರಮಣದಿಂದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ಇವನು ಹೀಗಿದಾನೆಂದು ನೇರಾಗಿ ವಿಷಯನಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಸಂಕ್ರಮಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆದಿದೆ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಬೆಳಗುವಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸದಾದ

ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಹೊಂದದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯುವು. ಇಲ್ಲಿ "ಈ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕ್ರಮದ ಉಪದೇಶವಾದರೋ-ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು-ತನ್ನಲ್ಲಿ, ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಐದುಕೋಶಗಳಲ್ಲೂ ತಾನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

216) ಸಂಕ್ರಮಣವೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಉಪಸಂಹಾರವು :–

ಅದೇತಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಕ್ರಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ? ಸಂಕ್ರಮಣವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದೆಂಬುದೇ ಆದ ಮುಖ್ಯಸಂಕ್ರಮಣ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಕಿ ಮುಖ್ಯಸಂಕ್ರಮಣವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ "ನ ಹ್ಯನ್ಯಥಾ......" ಎಂದು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ಹಿಂದೆ) ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಇರುವವನು ತಿಳಿಯುವಾತನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ, (ಅದನ್ನು) ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಹೇಗೆತಾನೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ? ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು) ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂತಲೂ ಸಂದೇಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ವಸ್ತ್ವಂತರಾಭಾವಾಚ್ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೇರಬೇಕೋ ಅಂಥ (ಒಂದು ವಸ್ತುವು)

ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗಾದರೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತನಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಆಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ಚ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇತಕ್ಕೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ನ ಹಿ ಜಲೂಕಾ......ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಿಗಣೆಯು(ತಾನು)ತನ್ನನ್ನು ಸೇರುವುದೆಂಬುದು ಕಂಡಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ) ತಾನೇ ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮವಾಗುವುದೆಂಬುದು ವಿರೋಧವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವವನಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಒಂದವಯವದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದವಯವವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಗತನಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ನಿರವಯವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸೇರುವುದಾಗಲೀ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೇರುವುದಾಗಲೀ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೇ ಸಂಕ್ರಮಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನನ್ನರಿಯುವುದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ– "ಬ್ರಹ್ಮವು ಮುಂಚೆ ಒಂದೇ ಇತ್ತು, ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ಅರಿಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು" (ಬೃ.1–4–10) ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿಯುತ್ತಾ ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವ (ಕೋಶದಲ್ಲಿ) ತಾನೆಂಬ ರೂಪದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಏನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನೇ "ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

217) ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ :-

ಇಲ್ಲಿ (ಆಕ್ಷೇಪಕನು) ಕೇಳುತ್ತಾನೆ- ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ನಾನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಅದಕ್ಕೇನು ಸಮಾಧಾನ? ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿವಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಷ್ಟೇ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಉತ್ತರದಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೇನೂ ನಿವಾರಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಹೀಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುವುದಲ್ಲ! ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪುವವನು ಅದೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯುವೆಂತಲೂ ಅದೇ ಆಶ್ರಯುವೆಂತಲೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಭ್ರಮೆಯನ್ನೂ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೋ (ಅಂತಹನೊಬ್ಬನು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೋಪದೇಶವೇ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗಿ ಅಬ್ಬಾ! ಮೂಲವನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿದಾಯಿತಲ್ಲಾ! ಎಂಬ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನಡಗಿಸುವ ನೆಪದಿಂದ ಇಡೀ ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಉಪಪದ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದು (ಆ ವಾಕ್ಯದ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ನಿಜ, ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಗಲು ರಾತ್ರೆಯಂತೆ ಅವು ಕಲ್ಪಿತವಾದವುಗಳು, ನಿಜವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಬರೀ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿತು, ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿತು, ಆಮೇಲೆ

ಆಕಾಶಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿತು, (ಅದು) ಸತ್ತೂ ತ್ಯತ್ತೂ ಆಯಿತು. ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಬ್ರಹ್ಮವೇ ರಸವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನಾ ಪ್ರಾಣಿರೂಪದಿಂದ ಉಸಿರಾಟವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಆನಂದವನ್ನರಿಯದೇ ಭೇದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದಲಾದರೋ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಐದು ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಏನೇನನ್ನು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಲೌಕಿಕ- ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದೇನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ? ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರಿನಿಂದ ಮರಳು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ (ಹೇಗೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

218) ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಕಲ್ಪವಿಲ್ಲದ್ದು :-

ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ (ಬೇಕೊ) ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಲ್ಲ? ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ-ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುವುದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ-"ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಸತ್ಯಾನಂತವಾಗಿದ್ದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ಕಾಗದ ಅರಿವಿನ ರೂಪವೋ, ಅದೇ ನಾನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಬಹಳವಾಗುವೆನು"

ಎಂದು (ತಾನೇ ಶ್ರುತಿಯು) ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ." (ತೈ.ವಾ.2–592) ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಹೀಗಾದರೂ ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವು ತೊಲಗುವುದೂ ಕೂಡ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅಭಿಯುಕ್ತರಾದ (ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಯಾರಾದರೂ ವಿಕಲ್ಪವಾದದ್ದನ್ನು (ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಷ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು) (ನಿಜವೆಂದು) ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ತೊಲಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು (ಕೇವಲ) ಉಪದೇಶದಿಂದ ಬಂದದ್ದು, (ತತ್ತ್ವವು) ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ದ್ವೈತವಿರುವುದಿಲ್ಲ." (ಗೌ.ಕಾ 1–18) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಿ "ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತೋ..........ಉಪಪದ್ಯತೇ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

219) ಶ್ಲೋಕದ ಅವತರಣಿಕೆಯು :–

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಐದುಕೋಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವನಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ತಾನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದಲಾದರೋ ಮೇಲೆವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸೇರಿ (ಆಮೇಲೆ) ತನ್ನನ್ನೇ ತಿಳಿದು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರದವನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದ್ವೈತವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಇಡೀವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಈ ಮುಂದೆ

ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕವು ಎಂದರೆ ಮನ್ತ್ರವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಅವತರಣಿಕೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಹಿಂದೆ ಆಯಾಕೋಶದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ಇದಾದರೋ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕರಣವಾದ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು.

220) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮಾತಿಗೆ ಅಗೋಚರವೆಂಬ (ವಿಚಾರವು) :–

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್.... ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿದೆಯೋ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅದ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಎಂದರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಅವನನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಹಿಂತಿರುಗತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಅಲ್ಲ! ಆನಂದವೆಂಬುದಿದ್ದರೆ ಅದೇತಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಕಿಗೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾದ (ಶೂನ್ಯವಾದ)ದ್ದೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ದ್ರವ್ಯಾದಿಸವಿಕಲ್ಪವಸ್ತು...... ಎಂಬುದರಿಂದ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಕ್ರಿಯಾ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆ ಮಾತಿನ ವಿಷಯಗಳು? ಅಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಯಾವ ಒಂದು ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾದೀತು? ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಕುಗ್ಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದಲ್ಲಾ? (ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ಮಾತಿಗೆ (ಅಲ್ಲಿ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಿರಿ! (ಇದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ) ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದ

ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಆನಂದತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಸಹ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಕ್ತೃಗಳು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ? ಇದಕ್ಕೆ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವೆವು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಿವೆಯೋ ಅದದನ್ನು ಬೆಳಗಿತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಇದು) ನಾಮರೂಪೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಆದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದರ ಧರ್ಮವೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು (ಹೇಳಿದ್ದು). ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯತೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾದ ಆ ಮಾತುಗಳು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು (ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ) ಬೆಳಗದೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತವೆ, ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಕುಗ್ಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದು? ಹಾಗಾದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸದೇ ಇರುವದೇ ಉತ್ತಮವಲ್ಲಾ! ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಸರಿ ಏತಕ್ಕೆ ವೃಥಾಪ್ರಯಾಸವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ? ಎಂದರೆ ಇದು ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯಾಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಾದರೆ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬೀತರಹವಾಗಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ರೂಪದ್ದಾದ

ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟು-ಮಾಡುವಂಥವುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ಅದು (ನಿಜವಾಗಿ) ಆನಂದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಅದೃಶ್ಯೇಽನಾತ್ಮ್ಯೇ......ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ (ಯಾವ) ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಾ! ಅದೃಶ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳೂ ಸಹ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿಷೇಧವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗಾಣುವುದು ಎಂದಾದಮೇಲೆ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಬೇಕು. ಆನಂದ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲಂತೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನೀವೇ ಅದು 'ಇದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು (ಈಗತಾನೆ) ಹೇಳಿದಿರಿ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೂ ಸಹ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕಲ್ಪದ ನಿಷೇಧ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಿಕಲ್ಪವನ್ನೇ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ ಎಂದರೆ ಆ ಮಾತು ಅರ್ಥಯುತವಾದ ಮಾತಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? (ಎಂದರೆ) ಹಾಗಲ್ಲ, ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಮಾತನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಕೇಳುವಾತನ ಮನಸ್ಸು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ವಿಮುಖವಾದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವತರಹದ ಮಾತಿಗೂ ಗೋಚರನಲ್ಲದವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದನು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾದ ಆತನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೆಳಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೃಶ್ಯನು ಎಂದುಮುಂತಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ

ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗಾದರೂ "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ" ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬೆಳಸುವುದು ಸಾಕು.

221) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ :-

ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾತಿಗೆ ಸಿಗುವುದಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಕೇವಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅದು ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಮಾತಿನಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ ಕಬ್ಬು, ಸಕ್ಕರೆ, ಖರ್ಜೂರ, ಜೇನುತುಪ್ಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಿಹಿವಿಶೇಷವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಮನಃ ಇತಿ ಪ್ರತ್ಯಯೋ ವಿಜ್ಞಾನಂ" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣದ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛೇದಗೊಳಿಸುವ, ಆಯಾ ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ, ಪ್ರತ್ಯಯವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಹೆಸರು. ಆ ವಿಜ್ಞಾನವು-ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಹೊರಡುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯಗೋಚರಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಆಕಾರದ ಅರಿವನ್ನು, ಕೇಳುವವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಮಾತಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಯಾವುದೊಂದರಲ್ಲೂ ಸಹ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪೂ.ಪ.ಯು. ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾದ ಕಬ್ಬು, ಸಕ್ಕರೆ ಮುಂತಾದ ಸಿಹಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು (ಮಾತು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು) ಹೇಳಿದನಲ್ಲ ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವು

ತೋರದಿರುವಾಗ ಕಬ್ಬಿನ ಸಿಹಿ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಸಿಹಿ, ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಣದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಸಿಹಿವಿಶೇಷವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದೇನು ಬರೀ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಅರಿವೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಗೆ ಗೋಚರವೆಂಬುದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ, ಎಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೋ ಅಲ್ಲೇ ಮಾತಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ (ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ವಾಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎಂದರೆ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಆತ್ಮಾನಂದದಿಂದ ಅವುಗಳೆರಡಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಿಗೆಯೇ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಎಂಬುದನ್ನು "ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು.

222) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಶೇಷಣಗಳು :-

"ಯಾವುದನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೋ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟರ್ಥವನ್ನು (ಹೇಳುವು)ದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ, ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದ, ಅದೃಶ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ-ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ಬುದ್ಧಿ ರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ-ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೋ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನು (ಅರಿತವನು ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು) ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಅದೇ ಆನಂದದ್ದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು "ಶ್ರೋತ್ರಿಯಸ್ಯಾವ್ರಜಿನಸ್ಯ............ಇತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು (ಅದರ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವು-ಆನಂದಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಗಂಧರ್ವಾನಂದದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಾನಂದದವರೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಆನಂದವು, ಕೆಳಕೆಳಗಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದದ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡದವನಿಗೆ (ಮತ್ತು) ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ ಅವೃಜಿನನೂ ಆದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿತ್ತೋ ಅದು, ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಎಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರೋತ್ರಿಯಾವೃಜಿನನಾದವನಿಗೇ (ಆಗುವ ಆನಂದವೆಂದು) ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದು). ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕಾನಂದದಂತೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಆನಂದವಲ್ಲ. "ಈತನು ರಸವನ್ನು ಪಡೆದು ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬಂತೆ (ಇಲ್ಲಿ) ಆನಂದಾನಂದಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಆನಂದ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಪಡೆಯದೇ ಇದ್ದದ್ದು ಆನಂದವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಇದು "ವಿಷಯವಿಷಯಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದೆ". ಆನಂದವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೊರಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು, ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಿಗುವುದಾಗಲೀ (ಅದಿಲ್ಲದೆ) ಸಿಗದೇ ಇರುವುದಾಗಲೀ (ಕಾರಣವಲ್ಲವಷ್ಟೆ?). ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ ಅದು ದುಃಖವೆಂಬ ಆಯಾಸದಿಂದ ಕೊಡವಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಭೋಗಗಳು ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದೆಂಬ ಆಯಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವಂಥವುಗಳು ಮತ್ತು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವುಗಳು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಆನಂದಶಬ್ದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದಾದರೋ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾಸದಿಂದುಂಟಾಗುವುದಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಆನಂದ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವುದು ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವವು. ಹೀಗೆ ಇದು (ಆ) ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದಮೇಲೆ ವಾಕ್ಕಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇದು

ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಪಿಶಾಚಿಯು ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆದರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (220) ರಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಓಡಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ದುಃಖದ ಆಯಾಸವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬುದು ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಕಾಷ್ಠಲೋಷ್ಟಗಳಿಗೆ ದುಃಖಾಯಾಸದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾದ ದುಃಖಾಯಾಸವೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ತೋರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ಅದರ ಪ್ರತಿಷೇಧ (ಅದಕ್ಕೆ) ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹವಾಗಿ ದುಃಖಾಯಾಸವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವುದು ಆತ್ಮನದು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದು (ಅದಕ್ಕೆ) "ಸ್ವಾಭಾವಿಕವು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದರೆ ತನ್ನದಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಆಗಂತುಕ(ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದದ್ದು) ಅಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾನೇ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ–ಬೆಂಕಿಯು ಆರುವುದರಿಂದ ಬಿಸಿ ಹೋಗುವಹಾಗೆ– ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ (ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ). ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳೂ ಸಹ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನೂ ಕೂಡ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ–ವನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಏತಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಬಾರದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಅವಿಭಕ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂದು ಉತ್ತರವು. ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಉಪ್ಪಿನ ಹರಳಿನಂತೆ (ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ) ಒಂದೇ ರಸದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವದೊರಡನೆಯೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆ.

223) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ಗೊತ್ತಾಗುವುದೆಂಬುದು ಯಾವ ತರಹದ್ದು?

ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಿಗೆ "ಆತನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು "ಪರಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್........ ನಿಮಿತ್ತಾಭಾವಾತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದಾಗಿ, ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತುಂಡಾಗದೇ ಇರುವಂಥದ್ದಾದರೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಕುಚೋದ್ಯವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಂಬ- ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಕಳೆದ ಹಾಗೆ ಕಳೆಯಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ವೇದ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಿಂತಿರುಗಲಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಮನಸ್ಸು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು) ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲದ ಆನಂದವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ತಿಳಿಯುವುದೆಂಬ ಬೆಳಕನ್ನು ಬಯಸುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ - ಎಲ್ಲಾ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಯಿತೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಫಲವಾಗಿ ಯಾವ ಅವಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವನೋ, ಹೇಗೆಂದರೆ "ಈಗ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂಬಿದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (ಅರಿವಾಗುವುದೋ) ಅದೇ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ತಿಳಿಯುವಾತನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾದ ಅವಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ- "ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಗತಿಯು (ಗೊತ್ತಾಯಿತೆಂಬುದು) ಫಲರೂಪವಾಗಿದೆ (ಎಂದು) ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆಯೋ, ಆ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ

ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ". ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ – ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದಾದ ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯವಾಗಲೀ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ವೇದ್ಯವೇದಿತೃವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗವೇ ಸರ್ಪ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ತೋರುತ್ತದೋ, ಹಾವು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ವಾಕ್ಕು ಮನಸ್ಸು ಆಗಿದೆ ಎಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂತಲೂ ವಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ತರಹದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ....... ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಚೋದ್ಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ) "ಯಥೋಕ್ತವಿಧಿನಾ" ಎಂಬುದು "ಸ ಯ ಏವಂವಿತ್" ಎಂದಾರಂಭಗೊಂಡು "ಏತಮಾನಂದಮಯ-ಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂಬವರೆಗೆ ಇರುವ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

224) ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ :–

ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ "ಆನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಮಂತ್ರಭಾಗವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಆನಂದವನ್ನರಿತ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ "ನಿಮಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೇ "ನ ಹಿ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಯುಜ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು– ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚೈತ್ರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹುಲಿ, ಕಳ್ಳರಿಂದ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದಿದ್ದರೆ (ಅದರಿಂದ ಈತನು) ಹೆದರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆತನಿಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತನಗೆ ಭಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರನಿಗಿಂತ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾದ ಹುಲಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದ ಭಯವು ಆತನಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಈತನು ಹೆದರಬೇಕೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಅನಾತ್ಮವೂ ಕನಸಿನ ಹುಲಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆಯೂ, ಕನ್ನಡಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆಯೂ ತೋರಿಕೆಯಷ್ಟೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಆತನು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವ, ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವ (ಪದಾರ್ಥದಿಂದ) ತನಗೆ ಭಯವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ (ಭಯವಿಲ್ಲ)– ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ ಕುರಿಮರಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ ಕ್ರೂರವಾದ ಸಿಂಹದಿಂದ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ, ಯಾವುದರಿಂದ ಈತನು ಹೆದರಬೇಕೋ –ಅಂತಹ

ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಪರಮಾನಂದ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವುದೆಂದು ಆತನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಆತನು ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಬೇರೆಯದು ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ತರಹದ್ದಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೂ ಭಯದ ಸಂದೇಹವೇಕೆ? ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆತನಿಗೆ ಭಯವಿರಬಹುದೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇದೆ ಎಂದೇಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂದರೆ ನಿಜ, ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ತನ್ನದಾದ ಪರಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಹೆದರುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೋ ತನ್ನ ವಿದ್ಯಾಬಲದಿಂದ ಆನಂದವೆಂಬ ಒಂದೇ ರಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ನಾನೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ, ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ದ್ವೈತವು– ಕಣ್ಣಿನ ಪೊರೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನಂತೆ– ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇವನಿಗೂ) ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೋಷಿತವಾದ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು "ಏತಕ್ಕೆ ಹೆದರಿಯಾನು?" ಎರಡನೆಯದಿಂದಲಲ್ಲವೆ ಭಯವಾಗುವುದು? (ಬೃ. 1–4–2) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

(ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ಮನೋಮಯೇ ಚ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮನ್ತ್ರದ ಪುನರುಕ್ತಿ (ದೋಷವನ್ನು) ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮನೋಮಯನು ಅಂದರೆ ವೇದಾತ್ಮನಲ್ಲವೆ? ವೇದವಿದ್ಯೆಯು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ "ನೇಗಿಲು ಜೀವನ" ಎಂಬಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಮನೋಮಯನಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ವಾಕ್ಕು ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎಂದು

ಹೇಳಿದ್ದು ವಾಕ್ಕುಮನಸ್ಸುಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಆ ವೇದಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು ವಿದ್ಯಾನಂದವು, (ಅದನ್ನ)ರಿತವನು ಅಜ್ಞನಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೇದವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾನು ಪಡೆದಿರುತ್ತೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ(ಜನ)ರಂತೆ ನನಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ (ನೆಲೆ) ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಈ ವೇದವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮನೋಮಯನನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧನದ ಸ್ತುತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೊಗಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ). ಆದರೆ ಈ ಭಯಾಭಾವವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ತೊಲಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಾದರೋ ವೇದಾತ್ಮನಿಗಾಗುವಂತೆ ಬರೀ ಭಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಭಯದ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಕುತಶ್ಚನೇತಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಇತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮನ್ತ್ರವು ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

225) ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಧರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತದ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲ :-

ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನರಿತವನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ) ಎಲ್ಲರಿಗೂ (ನಾನು) ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಫಲದಿಂದ ವಂಚಿತನಾದನೆಂತಲೂ, ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ನರಕಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾದೇನು ಎಂದೂ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗುವುದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಆಗುಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂಬುದನ್ನು) "ನನ್ವಸ್ತಿ ಭಯನಿಮಿತ್ತಂ" ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ

ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ನೈವಮ್ । ಕಥಮಿತಿ? ಉಚ್ಯತೇ- ಏತಮಿತ್ಯಾದಿನಾ...." ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಆನಂದಗುಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಲೇಶಗಳೆಂಬ ಭಯಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕರಣವು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿದೆ. "ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಆ ಚಿಂತೆಯು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಲೋಕಗಳ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಏನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದೆ, ಅದೂ ಏನು ಗಲಿಬಿಲಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಒಳ್ಳೆಯ ಕರ್ಮವಿರುವಾಗ ನಾನೇನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂಬ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಾನಂದವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗಾದರೋ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದಾದ ಆದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ಕಂಡದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. "ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣುವನೋ ಆತನನ್ನು ಎಲ್ಲವೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ" (ಬೃ.2-4-6) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇವನಾದರೋ ಈ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದೆರಡನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾ ತನ್ನ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ಶೂನ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಅವುಗಳಿಂದ) ತನ್ನನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಭಯಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥದ ಸಾರವು.

ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದು ಗುರುತಿಗಾಗಿ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಹೇಗೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಣುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಭಯವನ್ನು ಕಾಣುವುದು, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭಯದಿಂದ ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮಭಾವದಿಂದಲೇ ಕಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

226) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ತುತಿಯಿಂದ ಗ್ರಂಥದ ಉಪಸಂಹಾರವು :-

ಅಜಾದ್ವಯಾನಂದತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಈ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಯಾವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯುಂಟೋ ಆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ರಹಸ್ಯವಾದದ್ದು, ಯಾವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾದರೂ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದಾಗಿ ಅದು ರಹಸ್ಯವೇ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಗುರುಗಳ ಆಯಾಸವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬಾರದು, ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಂದ ದುರುಪಯೋಗವೂ ಆಗಬಾರದು ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಈ ವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪರಮರಹಸ್ಯವಾದದ್ದು, ಹೆಚ್ಚಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು, ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ (ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತರೀತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಯೋಗ್ಯ) ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೇ ಕೊಡಬೇಕೆಂದರ್ಥವು. ಸಗುಣವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಯಾರಿಗಾಯಿತೋ ಅವರಿಗೆ ಕೊಡಬಾರದೆಂದು (ಛಾಂಧೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ಆ ಶ್ರುತಿ ಹೀಗಿದೆ)- "ಮಧುವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಈ ಜ್ಯೇಷ್ಠಪುತ್ರನಾದವನಿಗೆ ತಂದೆಯಾದವನು ಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು, ಅಥವಾ ವಿನಯನಾದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕು, ಯಾರಿಗಾಯಿತೋ ಅವರಿಗೆ ಕೊಡಬಾರದು" (ಛಾಂ.3-11-5,6) ಎಂದಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಾರದೆಂದು ಏನುಹೇಳಬೇಕು? ಇದು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು

ಪರಮರಹಸ್ಯವಾದದ್ದು. "ಈ ಆತ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಲ್ಲ" (ಕಠ. 1–1–21) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆ ಈ ಪರಮರಹಸ್ಯವನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಜನರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ "ತೋರಿಸಿದ್ದೆಂದು" (ಇದಕ್ಕೆ) ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯದ ಶೇಷವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಹಸ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಯಾವರೀತಿ ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಷಯವಾದ ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳವರಾಗುವರೋ ಆ ರೀತಿ (ಹೇಳಿದೆ). ಅಥವಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಅಡಗಿದೆ ಎಂದಾಗಿಯಾದರೂ "ಉಪನಿಷತ್ತು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ವಚನವು. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (2–1) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದು? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಶಬ್ದೋಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ "ಇತಿ" ಎಂಬುದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಇದೆಯೋ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ರಹಸ್ಯವಾದದ್ದು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ರಹಸ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಮಂಗಳವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಸಾರವು:–

ಈ ಕೆಳಗೆ (ಸೂಚಿಸಿ)ರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಖಂಡವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವವು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಸರ್ವದೇವತಾತ್ಮಕವಾದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವನಾಗಬೇಕು. ಪರವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಇರುವ ವಿಘ್ನಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೂ, ತನಗೂ ಆಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ (ಭಾಗವು) ವೀರ್ಯವತ್ತಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಗುರುವಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿಯು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರಲೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು

ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವವನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಎರಡು ಶಾಂತಿಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

(1) "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬ" ಸೂತ್ರ (ರೂಪ) ವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವು, ಸಮಸ್ತಅನರ್ಥಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂತಲೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾದ ಅರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬೀ ಋಕ್ಕಿನಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಹೃದಯದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು (ಆ ವಾಕ್ಯದ) ಅರ್ಥವು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ (ಹೇಳಿ) ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

2–3) ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಬರಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ–ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಂತವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತು" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದಾದರೋ ತಿಳಿಯುವಾತನ ಆತ್ಮವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂಬ (ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ). ಅಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಅನ್ನರಸದ ವಿಕಾರವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ತಪ್ರಾಣಿವರೆಗಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಂಶವಾಗಿಯೇ, ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ "ಆ ಈ ಪುರುಷನು ಅನ್ನರಸಮಯನು" ಎಂದು ಪುರುಷನನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಆತನಿಗೇ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದೆ.) ಆ ಪುರುಷನಿಗೇ "ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವಾತನನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೋ"

ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುದೆಂದು ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

4–13) ಆ ಪುರುಷನು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದಿಂದ ಅಪಹೃತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ತಟ್ಟನೆ ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಐದು ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಆತ್ಮಮತಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ "ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಮಯನು" (1–2) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತೆಗೆದುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದರಲ್ಲಿರುವ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವುಗಳಾದ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹರಡಿ (ಅಲ್ಲಿಟ್ಟು) "ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಮಯನು" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕೋಶಕ್ಕಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮತರವಾದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಕೋಶವನ್ನಿಳಿಸುತ್ತಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂಬ (ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದಾದ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥೂಲವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ (ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಹೀಗೆ ವಿರಾಟ್, ವಾಯು, ವೇದಾತ್ಮ, ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ, ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಆನಂದಾತ್ಮರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಾತನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಕೊನೆಯದಾದ ಆನಂದಮಯನೂ ಕೂಡ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿರುವ, ಎಲ್ಲಾ ಆನಂದವಿಶೇಷದ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಅನನ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ (ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ). ಇಲ್ಲಿ "ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ" (2–2) "ಎಲ್ಲಾ ಆಯಸ್ಸನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ" (2–3) "ಯಾವಾಗಲೂ

ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ" (2-4) "ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (2-5) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಆಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ವಿರಾಜನೇ ಮುಂತಾದವರೊಡನೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವರೆಂಬುದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

14-15) ಹೀಗೆ ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗೆ ಇರುವ ಮುಂದುಮುಂದಿನಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ದಾಟಿಸುವುದರಿಂದ (ಹಿಂದಿನದು) ಸುಳ್ಳಾದದ್ದೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ (ಅವುಗಳನ್ನು) ಕರಗಿಸಿದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪಂಚಕೋಶಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂದು (ಯಾರಾದರೂ) ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಇದೆ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಪುರುಷಾರ್ಥದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗುವನು. ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಾರೂಪವಾದ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಂಬದವನಾದ್ದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಶಿಷ್ಟರು ಅಸತ್ಪುರುಷನೆಂದು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವನಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಆತನು ನಿಜವಾದ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿಷ್ಟರು ಸತ್ಪುರುಷನೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದೆ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಮನ್ತ್ರಾರ್ಥವು.

16–24) ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಅದು ಇರುವುದಾದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಆತ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಿಯೂ ಅದನ್ನು ಹೊಂದುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅದರ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಿಷ್ಯನ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾದ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ, ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. (1) ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಬಹಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನೆಂದು" ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ರಚನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತೋ ಎಂಬಂತೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡುವವನು, ಕೇಳುವವನು, ಯೋಚಿಸುವವನು, ತಿಳಿಯುವವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (2) ಸೃಷ್ಟವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು ಎಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (3) ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅಸತ್ತಿನಂತೆ ಇತ್ತು, ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ನಾಮರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಇದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಯಿತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸುಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. (ಈ) ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸುಕೃತವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವ ಪುಣ್ಯಾಪುಣ್ಯರೂಪದಿಂದಲೂ ತನ್ನನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸುಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ (ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು). ಹೀಗೆ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಫಲದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸುಕೃತವೆಂಬುದರಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (4) ಆ ಸುಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ

ಸಿಹಿಯಾದ ರಸದಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಯಾವ ಬಯಕೆಇಲ್ಲದವರಾದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಆನಂದಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಹ ಅವರಿಗೆ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (5) ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ವಾಯುವಿಕಾರವಾದ ಉಸಿರಾಟವೇ ಮುಂತಾದವು, ನೋಡುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವು, ಆನಂದಕ್ಕಾಗಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೇರದ ಚೇತನವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಹ ಆ ಅಸಂಹತನಾದ ಚೇತನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ. ಯಾವುದರಿಂದಲೇ ಜನರಿಗೆ ಆನಂದವೆಂಬುದು ಆಗುತ್ತಿದೆಯೋ (ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (6) ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಇದೆ.) ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ನಿರ್ಭಯರಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಆ (ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ) ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ. ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಜನರಿಗೂ ಸಹ ಅದನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

25) ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೇನು ಲೌಕಿಕಾನಂದದಂತೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗುವುದೋ? ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೋ? ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗುವುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಗಂಧರ್ವರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಾನಂದದವರೆಗಿರುವ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಳಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಭೋಗದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾದರೆ ಅದದಕ್ಕೆ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ವಿಷಯಭೋಗದ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರೊಡನೆ ಸಮಾನವಾದ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕಾಮಹತತ್ವದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆನಂದದ ಹೆಚ್ಚಾಗುವಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯ

ವಿಷಯಿಸಂಪರ್ಕದಿಂದುಂಟಾದ ಲೌಕಿಕಾನಂದವೆಂಬುದೂ ಇದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಲಾಗಿ ಆ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಒಂದಾನಂದವೇ (ಅವರವರ) ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೆಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಭ್ರಾಂತರಾದ ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪುರುಷನೆಂಬ ಕೀಳಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವನೋ, ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಆದಿತ್ಯನೆಂಬ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಲ್ಲೂ ಇರುವನೋ ಆ ಈ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾದ (ಆತ್ಮನೋ) ಆತನೂ ಈತನೂ (ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವನು). ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಹಿತನಾದ (ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಎಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

26) ಇಷ್ಟುವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಯಾವ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದವನು, (ಇಲ್ಲಿ) ಕಂಡ (ಪರದಲ್ಲಿದ್ದು) ಕಾಣದ ಇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿದವನಾಗಿ ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವುದನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ತಿರುಳಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಕೊನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಅಜ್ಞನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪಂಚಕೋಶದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿರುವುದರಿಂದ (ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಮಧ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

27–29) ಆ ಈ ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು

ಹೇಳಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಹಳವಾಗುವುದು, ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರವೇಶ, ರಸಲಾಭ, ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಚೇಷ್ಟೆ, ಅಭಯದ ನೆಲೆ, ಸಂಕ್ರಮಣವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಕಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಗೋಚರವಲ್ಲದ (ಆತನನ್ನು) ಯಾವಾತನು ತನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದರಿಯುವನೋ (ಹೇಗೆಂದರೆ) ವಿಷಯವಿಷಯಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಸಹಜವಾದ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾದವನೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ ಆತನು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲಾಗಲೀ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲಾಗಲೀ ಸಂತಾಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಕಾಣುವನು, ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಪರಮರಹಸ್ಯವಿದೆಂದು (ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ಎಲ್ಲವೂ ಮಂಗಳಕರವಾಗಿದೆ (ಮುಗಿಸುವೆವು).

ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ
ಶ್ರೀಪೂಜ್ಯಪಾದರಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವನ್ತರ ಚರಣದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ
ವೇದಾನ್ತದ ಪ್ರವೇಶದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ,
ಶ್ರೀ ಬೋಧಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ
ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಿಂದ ಬರೆದದ್ದಾದ
ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ
ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶನೆಯು ಮುಗಿದಿದೆ.

ಓಂ ತತ್ ಸತ್

"ಭೃಗುವಲ್ಲಿ"

227) ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ವಿಷಯದ ಸಂಗ್ರಹವು :–

ಓಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಚಾರ್ಯರಾದ ಭಗವಂತರಾದ ವರುಣನಿಗೂ ಭೃಗುವಿಗೂ ನಮಸ್ಕಾರವು. ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುವೆವು. ಆನಂದವಲ್ಲಿಯೊಡನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ವಿಷಯವನ್ನು "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ವಿವಕ್ಷಿತೋಽರ್ಥಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನ್ನಮಯನವರೆಗಿರುವುದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನೋಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿದ್ದು, ನೋಡುವುದು ಶ್ರೋತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದಂತೆ (ತಾನು) ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯುದೂ, ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನಾಚೇತನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೂ, ಅದೃಶ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೂ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನನ್ತವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವುಳ್ಳದಲ್ಲ. (ಅವು) ಪರಸ್ಪರ ನಿಯಮ್ಯ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿದ್ದು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಸುಳ್ಳೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಆನಂದಶಬ್ದವೂ ಸಹ ಪ್ರಿಯಮೋದವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ (ವಿಷಯಾನಂದವನ್ನು) ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕವಾದ ವಿಕಲ್ಪಾನಂದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂತಹ ವಾಙ್ಮನಸಗೋಚರವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಾನು!. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೂ ಸಹ ಪಂಚಕೋಶದ ವಿವೇಕದಿಂದ

ಆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ-ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ-ಮನಸ್ಸನ್ನಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ (ಇದು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ "ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು" ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶುಭಾಶುಭರೂಪವಾದ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ (ಅವೇನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು) ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದದ್ದು ಯಾವುದೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

228) ಮುಂದೆಬರುವ ವಿಷಯದ ಸಂಗ್ರಹವು :-

ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಬರಬೇಕೋ ಅಂಥದ್ದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಏನು ಉಳಿದಿದೆ? (ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ) ಅದಕ್ಕೆ "ಅತಃ ಪರಂ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಂಚಕೋಶದ ವಿವೇಕವೂ ಸಹ ಆತ್ಮನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿಯೇ (ಹೇಳಿದ್ದೆಂಬುದು ನಿಜ)ವಾದರೂ ತಪಸ್ಸೆಂಬುದು ಆ ತರಹವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು (ಬುದ್ಧಿಗೆ) ಇಡುವುದಾದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವೂ ಸಹ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾದರೋ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ (ಆ ಅನ್ನಾದಿಗಳು)

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ತಿಳಿಸಿದ್ದು) ಎಂದು ಭಾವವು. ಹೀಗೆ ಉಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಮುಂದಿನ) ಗ್ರಂಥಾರಂಭವೆಂಬುದನ್ನು "ಇತ್ಯತಃ ಇದಮಾರಭ್ಯತೇ...." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

229) ಕಥೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು :-

ಹಾಗಾದರೆ - ತಪಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ (ನೇರಾಗಿ) ಹೇಳಿರಿ, "ಭೃಗುವೆಂಬ ವರುಣನ ಮಗನಿ(ದ್ದನು") ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಾದ ಕಥೆಯಿಂದೇನು (ಪ್ರಯೋಜನ?) ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು (ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವೇದಾನ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಥೆಗಳು ಪಾರಿಪ್ಲವಕ್ಕಾಗಿಯೇ[1], ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾನ್ತಗಳೂ ಸಹ ಮನ್ತ್ರದಂತೆ ಕರ್ಮಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಂಥಗಳು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕರ್ಮಜಡರಾದವರು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.) (ಆದರೆ) ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ "ಮನುವೆಂಬ ವೈವಸ್ವತರಾಜ(ನಿದ್ದನು)", "ಯಮನೆಂಬ ವೈವಸ್ವತ ರಾಜ(ನಿದ್ದನು)" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಶ್ವಮೇಧದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾರಿಪ್ಲವಕ್ಕಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಥೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಇದರ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಉಪಯೋಗದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಿಯಪುತ್ರನಾದ ಭೃಗುವಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವ ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನು ಹೇಳಿದ್ದಾದ ವಿದ್ಯೆ ಇದು! ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವವರು (ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು) ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆಚಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬಂದದ್ದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಪ್ರಿಯನಾದ ಮಗನಿಗಾಗಲೀ ಯೋಗ್ಯನಾದ ಶಿಷ್ಯನಿಗಾಗಲೀ ಇದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೇ

1. ಅಶ್ವಮೇಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಕಥೆಗಳು ಪಾರಿಪ್ಲವವೆನಿಸುವವು ಹೊರತು ಯಾರಿಗಾಯಿತೋ ಅವರಿಗೆ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದು (ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ).

230) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗುರುಗಳ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು :–

ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಆಚಾರವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನಾಗಿ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಸಾರಿದನು. "ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಯಾಗಿ ಗುರುವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೋಗಬೇಕು" (ಮುಂ 2–1–12) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು. "ಭೃಗುರ್ವೈ" ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ (ವೈ ಎಂಬ) ನಿಪಾತದಿಂದ ಈ (ಮುಂದೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು) ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೃಗುವೆಂಬುನು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೈಭವವುಳ್ಳವನು ಗೋತ್ರಪ್ರವರ್ತಕನಾದ (ಒಬ್ಬ) ಮಹರ್ಷಿಯು. ಅವನೂ ಸಹ ತಂದೆಯನ್ನು ಬಳಿಸಾರಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಗುರೂಪಸತ್ತಿಯು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಬಳಿಸಾರಿದ? (ಎಂದರೆ) "ಪೂಜ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ'', ಎಂಬೀ ಮನ್ತ್ರದಿಂದ (ಬಳಿಸಾರಿದನು). ಮನ್ತ್ರಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಗುರೂಪಸದನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದೇ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂತಿರುಗಬಾರದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಆದರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು "ಮನ್ತ್ರದಿಂದ" ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕೇಳಿದ? ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೊಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಇದೇನು ದೋಷವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಶಿಷ್ಟರು (ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವ) ಮಾತನ್ನು ಭೃಗುವು ಕೇಳಿದ್ದನು. ಅದರ(ವಿಶೇಷವಾದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುವವನಾಗಿ ಕೇಳಿದನು. ಹೇಗೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಾರದರು "ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮಂಥವರಿಂದ ಕೇಳಿದ್ದಿದೆ" (ಛಾಂ. 7–1–3) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ. ಹುಡುಕಿ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು "ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್......." ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಪ್ರತಿಪದ್ಯನ್ತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಜೀವರು ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟುವವರಾಗಲೀ ಸಾಯುವವರಾಗಲೀ ಅಲ್ಲದವರು, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಸಾವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ (ತೋರುತ್ತವೆ). ಇದನ್ನು ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ – ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ (ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ) ಸಮೂಹದಿಂದಲೂ (ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ) ಇದು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು'' (ಗೌ.ಕಾ. 3–3), ''ಸಾವು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ, ಹೋಗಿಬರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಸಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಗೌ.ಕಾ. 3–9), "ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದವುಗಳು" (ಗೌ.ಕಾ.3–10) ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶರೂಪದಿಂದಲೂ ಘಟರೂಪದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಸಹ ಜೀವರೂಪದಿಂದಲೂ (ದೇಹವೆಂಬ) ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಮೂಹ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಜೀವರಿಗೆ ಜನನ ಮರಣ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಆದದ್ದು ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವು.

233) ಭೂತಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ :–

(ಎಲ್ಲಾ) ಭೂತಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? (ಎಂದರೆ) ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆಯಾ

ವಿಕಾರ ರೂಪದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ (ಹುಟ್ಟುತ್ತಾ) ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ)ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಚೇತನವಾದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಮುಂತಾದಭೂತಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಭೌತಿಕವಾದ ಶರೀರಗಳಿಗಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? "ಯಾವಾತನು ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು........ ಪೃಥಿವಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿರುವನೋ" (ಬೃ. 3–7–3) ಎಂಬಿದೇ ಮೊದಲಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಕ್ಷಸಹಿತವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳಿಗೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ "ಸತ್ತೂ ತ್ಯತ್ತೂ ಆಯಿತು, ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಜಡವೂ (ಆಯಿತು)" (2–6) "ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" (2–7) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ "ಯಾವಾತನಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ" ಎಂದು ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

234) ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿ ಬದುಕಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವು :–

ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿ ಬದುಕಿರುತ್ತವೋ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿರುತ್ತವೋ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊರತು ಮಹಾಭೂತಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮೊದಲು ತೋರಿದರೂ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟು, ಇರುವುದು, ನಾಶವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾದಿಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿರೂಪವಾದ ಭೂತಗಳ ಹುಟ್ಟೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು

ಹೇಳಿದ್ದಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಏನೂ ತಡೆಇಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಪ್ರಾಣಿರೂಪವಾದ ಭೂತಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯವೆಂಬುದು ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಮಹಾಭೂತಗಳು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಶರೀರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬ (ವಿಶೇಷ) ಲಾಭವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಆ ತರಹವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ) ಭೂತಗಳಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದವನಾಗಿ ತಂದೆಯಾದ (ವರುಣನು) "ಹುಟ್ಟಿದ ಅವು ಯಾವುದರಿಂದ ಬದುಕಿರುತ್ತವೋ" ಎಂದು (ಹೇಳಿದ್ದು) ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಅನ್ನಮಯದವರೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ (ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ) ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಕೂಡ ಜೀವನ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆಂಬ, ತಾವು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬದುಕಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯರ್ಥವಾಗಿರುವ ಉಳಿದ ಭಾವವಿಕಾರವನ್ನೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿನಾಶದವರೆಗೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ವಿಕಾರಗಳೂ (ಇವೆ ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭೂತಾನಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜೀವರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದಭೂತಗಳಿಗೆ ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಂಬುದು ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ "ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿ ಬದುಕಿರುತ್ತವೆಯೋ" ಎಂದು ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮರೂಪವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳು,

ಒಟ್ಟಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಾದ ಯಾವುದರಿಂದ ಬದುಕಿದೆಯೋ, ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಭೂತಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ, ತಮ್ಮಿಂದುಂಟಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದಲೂ (ಇದ್ದು) ಯಾವುದರಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುತ್ತದೋ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದು ಬದಲಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿವೆಯೋ ಎಂದರ್ಥವು. ಯಾವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ (ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

235) ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತಗಳು ಅಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ :-

ಭೂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೇ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುವುದೆಂದು ಭಗವಂತನಾದ ವರುಣನು "ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಸೇರಿ ಒಂದಾಗುವುದೋ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ವಿನಾಶಕಾಲೇ ಯತ್ಪ್ರಯನ್ತಿ....." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಎಂದರೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ ನೊರೆಗುಳ್ಳೆಗಳು ನೀರಾಗುವ ಹಾಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಇಲಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬಿಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಇರುವುವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವವು. "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ.... ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಏಕೆಂದರೆ "ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಕಾರಣತ್ವವು" (ಉಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣತ್ವ) ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಪಾ.ಸೂ 1-4-30) ವ್ಯಾಕರಣ ಸ್ಮೃತಿ ಇರುವುದಾದರೂ "ಯಾವುದರಿಂದ ಬದುಕಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ" ಯಾವುದರ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ,

ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ (ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಒಂದಾಗುತ್ತದೋ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಾಶವಾಗುವಾಗ ಕುಂಬಾರನೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? (ಬ್ರಹ್ಮವು) ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾದರೋ "ಯತೋ ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬೇರೊಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

236) ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು :–

"ಪೂಜ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ" ಎಂದು ನಾನು ಕೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ನನಗೆ ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಭಂಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದರಿಂದ ಏನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ನೀನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಂದೆಯು "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕೆಂದವರಾಗಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು "ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಲಯಕಾಲೇಷು...." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವೇನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಭೃಗುವಿಗೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಷ್ಟವೂ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಯಾವ ಅದು ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೆಪದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದೆನೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು, ಅದನ್ನೇ ನೀನು ಕೇಳಿದ್ದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿನಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತೂ ಮತ್ತು ನೀನು ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ

ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ "ಇದು ನಾನು" ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡು. ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಅಜಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದವನಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಸತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾ ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಮಾಯಿಕವೇ (ಸುಳ್ಳೇ) ಆಗಿದೆ. ಆ (ಜಗತ್ತಿನ) ಎಲ್ಲದರ ತತ್ತ್ವವು– ಮಣ್ಣೇ ಗಡಿಗೆ ಶರಾವೆಯ........(ತತ್ತ್ವವೋ ಹಾಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯವನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದ ಈ ಜೀವನು, ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಹೇಗಾದರೂ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಲಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಾದ (ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ) "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅದನ್ನೇ ಆತ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಅದೇ ಸತ್ಯವು...... ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ (ಛಾಂ.6–8–7) ಎಂದು (ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಅದನ್ನು ಆಗಮಾರ್ಥದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– "ಯಾವ ಒಂದು ಜೀವವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಅದರ) ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಇದೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಸತ್ಯವು" (ಗೌ.ಕಾ. 3–48), "ವಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅಮೃತವಾದ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಮರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ?" (ಗೌ.ಕಾ. 3–20), ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಹವಾಗಿ ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು (ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆಯೋ, ಅದು (ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ) ಇಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, (ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು) ಹೇಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ" (ಗೌ.ಕಾ 3–15). ಹೀಗೆ ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೆಪದಿಂದ ತಂದೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ, (ಏನೆಂದರೆ) – ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ಥಾವರದವರೆಗೆ ಇರುವ ಭೂತಗಳು ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಳಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರಲಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ

ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ (ಪರಮಾರ್ಥ) ತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಯಾವುದೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾವುದು ಈತರಹವಾಗಿದ್ದು ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ, ಸುಳ್ಳಾಗಿ ತೋರುವ, ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ರೂಪದೊಡನೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದೇ ತಾನು ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶವನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ, ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸು. (ಇದನ್ನು) ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ "ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ಥಾವರದವರೆಗೆ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮ- ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೀರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. ಯಾವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶದಿಂದ (ತಾನು) ಹುಟ್ಟದೇ ನಾಶವಾಗದೇ ಇರುವುದೋ ಅಂತಹ ಈ ಲಕ್ಷಣವಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವುದಿರುವುದೋ (ಅದನ್ನೇ) ತಿಳಿದಿಕೋ" (ತೈ.ವಾ. ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 12, 13) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

237) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನ್ನಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯಬೇಕು:-

ಯಾವಾಗಲೂ ಭೂತಗಳು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತವೆಯೋ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ, ಅನುಭವಪರ್ಯನ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸು ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕಿರುವ ದ್ವಾರವನ್ನು "ಯದೇವಂಲಕ್ಷಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಶ್ರುತ್ಯನ್ತರಂ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ದರ್ಶಯತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ- ವರುಣನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ನಾದಿಗಳನ್ನು ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏನೆಂದರೆ - ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ನಾದಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ನಾದಿಗಳಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ

ಆಸ್ಪದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಹಾಗಾದರೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆಯೂ ಸಂವಾದವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವಾದರೋ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಉಸಿರಾಟವೇ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಣವಾಗಿದೆ. ಆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಪ್ರಾಣನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೊರಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗೂ ಕಿವಿಯು. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳಾದ ಕಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ನೋಡುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಕ್ಕೂ ಅನ್ನವು (ಅನ್ನಕಾರ್ಯವಾದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಭೋಗಾಧಿಷ್ಠಾನವೆಂಬುದು ಯಾವುದರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅನ್ನವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು). ಅದು ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭೋಗಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವವೆಂಬುದೇ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಆತನು) ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮನಸ್ಸು, ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನ ಬಲದಿಂದ ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾರು ಅನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಕಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿರುವ ಆತನನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವರೋ ಅವರೇ ಪುರಾಣನೂ, ಮೊದಲಿಗನೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ತಿಳಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗಿರುವವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೋ ಎಂಬುದು ವರುಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಡಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅನ್ನಾದಿರೂಪದಿಂದಿರುವ, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ತಾನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ ಸಂಘಾತದಲ್ಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದೆಂದು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈತನೇ ಆತ್ಮನು, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಣುಮಾತ್ರವಾದದ್ದೂ ಸಹ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. "ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4-4-23) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೋ ಎಂದು

ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

238) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಸಾಧನವು ಬೇಕು:-

ತಂದೆಯ ಉಪದೇಶವಾದ ಮೇಲೆ ಭೃಗವು ಏನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು "ಸ ಭೃಗುಃ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ತಪ್ತವಾನ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವರುಣನು ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಭೃಗುವು ತಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದುಬಿಟ್ಟನು? ಎಂಬುದನ್ನು "ಕುತಃ ಪುನಃ...." ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಸಾವಶೇಷೋಕ್ತೇಃ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ಅನ್ನಾದಿ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಇತ್ಥಂ ರೂಪಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಲ್ಲವೆ ಅನ್ನಾದಿಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು? ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಎಂದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ತಂದೆಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಉಳಿದಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ! "ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನುಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದುಂಟೋ ಯಾವ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೋ ಎಂದು ಕೇಳಿ ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭೃಗುವು "ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಎಂದುಕೊಂಡು) ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಸಾರಿದನು. ಅದು ಹೇಗೆತಾನೆ (ತತ್ತ್ವ) ಜಿಜ್ಞಾಸುವೂ ಪ್ರಿಯಪುತ್ರನೂ ಆದ (ಭೃಗುವಿಗೆ) "ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ...." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಂದೆಯಾದ

(ವರುಣನು) ಹೇಳಿಯಾನು? ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕಾತ್ಮಕವೇ ಎಂದೇನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಹಾಗೆ) ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕವೇ ಎಂದೇನು ಒತ್ತಿ ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉಪದೇಶವಾದ (ತತ್)ಕ್ಷಣವೇ "ಯತೋ ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನ (ತಂದೆಯ) ಮಾತು ಸಾವಶೇಷವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

239) ತಪಸ್ಸೇ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯು :-

ಹೀಗೆ ತಂದೆಯಮಾತು ಸಾವಶೇಷವಾದದ್ದೇ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಅತೋಽವಗಮ್ಯತೇ ನೂನಂ....." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ನಾನೇನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಯಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿ ತಂದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋದನೆಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಂದೆಯು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. (ಅದು) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ತಂದೆಯು ತಾನೇ (ಆ ಸಾಧನೆಯು) ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭೃಗುವು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದರ್ಥವು.

ಆದರೂ ತಪಸ್ಸನ್ನೇ ಸಾಧನವೆಂದು ಅವನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿದುಬಿಟ್ಟನು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ತಪೋವಿಶೇಷಪ್ರತಿಪತ್ತಿಸ್ತು...... ಭೃಗುಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯಭಾಗ) ದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉಪಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ತಪಸ್ಸೇ ಸಾಧಕತಮವಾದ (ಸಾಧನೆಯು) ಎಂಬುದು ಶಿಷ್ಟರ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. "ಯಾವುದನ್ನು ದಾಟಲಶಕ್ಯವೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೋ, ಯಾವುದು ಅರಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ

ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮೀರುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ?" (ಮನು. 11–238) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಇದೆ. ದುರತಿಕ್ರಮ ಎಂದರೆ ದಾಟುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು (ಎಂದರ್ಥ). ಎಂದರೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ತೀರುವುದೆಂದರ್ಥವು. "ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ (ಇಂದ್ರಾದಿ) ದೇವತೆಗಳು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಳಾದವರಾದರು, ಋಷಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡರು, ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ(ಲೇ) ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು, ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ(ಲೇ) ದ್ವೇಷಿಸುವ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದರು, ಎಲ್ಲವೂ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಹೇಳುವರು" (ತೈ.ನಾ. 76) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಂದೆಯು ಉಪದೇಶಿಸದೇ ಇದ್ದರೂ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಭೃಗುವು ತಿಳಿದನು ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

240) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ತಪಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವು :

ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರಹದ್ದಾದ ತಪಸ್ಸು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ತಚ್ಚ ತಪಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟಕೊಡುವುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕೃಚ್ಛ್ರಚಾಂದ್ರಾಯಣವೇ ಮುಂತಾದ ತಪಸ್ಸೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ (ಹಾಗೆಯೇ)– ಎದುರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಪಸ್ಸೆಂಬುದು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಉಪವಾಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಪಸ್ಸಲ್ಲ" (ತೈ.ನಾ 78) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅದು ನೇರಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೃಚ್ಛ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಆಶ್ರಮವು ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಒಂದರಲ್ಲೇ ನೆಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ, ಎಂಬೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಬಾಹ್ಯಾನ್ತಃ– ಕರಣಸಮಾಧಾನಂ" ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಿದ್ದಾಗಲೇ

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮಾಧಾನವು ಎಂದರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು (ಎಂದರ್ಥವು). ಅಂತಃಕರಣದ ಸಮಾಧಾನವಾದರೋ ವಿಷಯದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದ (ಅದನ್ನು) ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ (ಅದನ್ನು) ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರಣಗಳ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ "ಮನಸಶ್ಚೇಂದ್ರಿಯಾಣಾಂ" ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ (ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ತಪಸ್ಸೆಂದು ಹೊಗಳಿದೆ ಎಂದು ಭಾವವು. ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಐಕಾಗ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಪದವು ಸಮಾಧಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಭಾವನೆ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ (ಮಾಡುವ) ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವ ಬಲದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ" (ಕಠ. 1–3–12) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಅಮಾನಿತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಸಮೂಹವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಏನಿದೆ, "ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದೂ ತಪಸ್ಸಾಗಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕಾಗಿದೆ" (ತೈ.ವಾ 3–19). ಅದು "ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ" ಎಂಬ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೇ ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಂದಮತಿಯಾದ ನನಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ "ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊ" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ತಪಸ್ಸನ್ನೇ (ಅನುಭವಪರ್ಯನ್ತವಾಗಿ) ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ

ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆಂದು (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ "ತಪ-ಆಲೋಚನೇ" ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರಣಗಳ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

241) ಸಮಷ್ಟಿರೂಪವಾದ ಅನ್ನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ :-

"ಸ ತಪಸ್ತಪ್ತ್ವಾ" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು. ಆ ಭೃಗುವು- ಹಿಂದೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೀತು! ಎಂದು ಏಕಾಗ್ರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅನ್ನಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡು ಅನ್ನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನು. ಅನ್ನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನ್ನರಸದ ವಿಕಾರವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅನ್ನಮಯಕೋಶದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳ ರೂಪವಾದ ವಿರಾಜನೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ (ದೇವತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಅದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರರೂಪವಾಗಿರುವ ಅನ್ನಕ್ಕೂ ಅನ್ನವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ದ್ವಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೆ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಆ) ಅನ್ನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಭೃಗುವು ತಿಳಿದನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೇ ಅಲ್ಲವೆ "ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ'' (2-2) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಷ್ಟಿಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನೆಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನಿರುಪಾಧಿಕನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದಾಗಿ

ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ (ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು). ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಮುಂದುಮುಂದಿನದಲ್ಲಿ– ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ– ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಕರಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ (ಖಂ. 61) ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೂ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವೋ ಅಂತಹ ಅನ್ನಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವಾದ ಈ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವು (ಕಾರಣವಾದ) ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯದ ಲಯಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು (ಮುಂದಿನ) ಕಾರಣದಲ್ಲೂ, ಅದನ್ನು (ಇನ್ನೂ) ಮುಂದು ಮುಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿ ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಕ್ಕದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು". (ತೈ.ವಾ. 3–23, 24, 25) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

242) ಭೃಗುವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು :–

"ಸ ತಪಸ್ತಪ್ತ್ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು. "ಯತೋ ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅನ್ನರೂಪವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅನ್ನಮಯವಾದ ಶರೀರರೂಪದಿಂದ ನನಗೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನ್ನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಪಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಭೃಗುವಿಗೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಂಟಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವದಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೋ ಇನ್ನೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು (ತಿಳಿದು) ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ

"ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದುಕೊಂಡು ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದನು. ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದನ್ನು ಭಗವಂತರಾದ ತಾವು ನನಗೆ ಹೇಳಿರಿ ಎಂದನು. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದೂ "ಪುನರೇವ ವರುಣಂ ಪಿತರಮುಪಸಸಾರ" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ತಕ್ಕ ಸಂಶಯವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ (ಅಲ್ಲಲ್ಲಿನ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

243) ತಂದೆಯ ಉತ್ತರ :-

ತಂದೆಯಾದರೋ "ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಅನ್ನಪ್ರಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ದ್ವಾರಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಆಯಿತು, ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ (ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು ಯಾವುದಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಏಕಾಗ್ರವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಲೋಚಿಸಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ನೀನೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧನವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ತಪಸ್ಸನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಏತಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು – ಆ ತಪಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ (ಹೇಳುವು)ದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು – ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವಧಾರಣೆಗಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ "ಯಾವದ್ಬ್ರಹ್ಮಣಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟೆಂಬುದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಿನಗೆ ತಪಸ್ಸೇ ಸಾಧನವು, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು–ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ

ಉಪದೇಶವು–ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆ 'ತಪಸ್ಸೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವವುಗಳಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.

244) ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟರ್ಥವು :–

ಹೇಗೆ ಭೃಗುವು ಅನ್ನವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಮತ್ತೆ ತಂದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋದನೋ, (ಆಗ) ತಂದೆಯು "ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿ" ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣವೂ ಸಹ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಧೀನವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಅದಕ್ಕೂ ಜಗದಾತ್ಮತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಮತ್ತೆ ತಂದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋದನು ಆ ತಂದೆಯು ಹೇಳಿದ ಆ ತಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸಿ ಮನಸ್ಸೂ ಸಾಧನವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. (ಹಾಗಾಗಿ ಅದು) ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದವನಾದನು. ಆಮೇಲೆ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ "ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಪೂಜ್ಯನನ್ನು" (ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ) (ಬೃ. 5–4–1) ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಜನ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿ ಅಲ್ಲೂ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳದೇ ಹಿಂದಿನಂತೆ "ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ತಂದೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನು. ಆಗಲೂ ತಂದೆಯಿಂದ "ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಾಗು" ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡ (ಭೃಗುವು) ಪರಮಾನಂದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದವಿಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದನು ಎಂಬುದು ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲಾ ಸರಳವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

245) ತಪಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನವು :–

ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ

ಸಮಾಧಾನರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸೇ ಭೃಗುವಿಗೆ ಸಾಧನವಾಯಿತೋ ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾದವರು ಅದನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕಥೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಹಾಗೆಯೇ "ಶಾಂತನಲ್ಲದವನಿಗೂ, ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೂ, ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನವನಿಗೂ ಆತ್ಮನು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಈತನನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು" (ಕಠ. 1–2–24) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ.

246) ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಪಂಚಕೋಶಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತದೆ :–

ಸಮಾಧಾನಮನಸ್ಕನಾದವನಿಗೆ ಅನ್ನಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಒಳ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಕ್ರಮ (ಕ್ರಮ)ವಾಗಿ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಶನೈಶ್ಚನೈರನ್ತರನುಪ್ರವಿಶ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಚಕ್ಷು ಶ್ರೋತ್ರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ದ್ವಾರವಾದರೋ, ಯಾವ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞರಾದವರಿಗೆ ನಾನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಇರುವುದೋ ಅಂತಹ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವೇ ಪಂಚಕೋಶಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ (ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದು). (ಅವರವರ) ಬುದ್ಧಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಬ್ಬನು ಶರೀರವನ್ನೇ ತಾನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ಇನ್ನೂ ಯಾವನಾದರೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತಾನೆ). ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿರಾಟ್, ವಾಯು, ವೇದಾತ್ಮ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ ಭಾಷ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಆನಂದಮಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸಹ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೋ

ಅನ್ತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವುದೆಂಬುದೂ ಸಹ ಕರ್ತೃ ವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. "ಆನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜನಾತ್" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲಾದರೋ ಸವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು, ಹಾಗೆಯೇ ಸಂವೇದ್ಯವಾದ (ಗೊತ್ತಾಗುವ) ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದೂ(ತಿಳಿಯಬಾರದು). ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಿಯಮೋದಾದಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದಲೂ, ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "(ಎಲ್ಲಿ) ಇನ್ನೊಂದನ್ನರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ" (ಛಾಂ. 7-24-1) ಎಂದು ಅರಿವನ್ನಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). "ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು) ಕೇವಲ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೀರಒಳಗಿರುವ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದಲೇ ಭೃಗುವು ತಿಳಿದನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

247) ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳ ವಿಕಲ್ಪವು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು

"ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿವೆಯೋ" ಎಂಬೀ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮೂರು ಸೇರಿ ಒಂದೇ ಲಕ್ಷಣವು (ಅದು) ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಉಪಾದಾನವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು, ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದದ್ದು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವೋ, ಈಶ್ವರರೂಪವೋ, ಜೀವರೂಪವೋ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವಾದಿಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಮಾಯೆಯು ಎರಡೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಮಾಯೆಯಾದರೋ ದ್ವಾರಕಾರಣವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಮಾಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ಅದಕ್ಕೆ

ಅಧಿಷ್ಠಾನ (ಆಶ್ರಯ) ವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾನಾತರಹವಾಗಿ ವಾದಿಗಳ ವಿಕಲ್ಪನೆಯು, ಭೃಗು ವರುಣರ ಸಂವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತದ್ದರಿಂದ ಆದದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. (ಬರೀ) ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆನು ಎಂದುಕೊಂಡೇನೂ ಭೃಗುವು ತಂದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ, ಕೇವಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಭೃಗುವು) ಕೇಳಿದ್ದರೂ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಜಗತ್ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದೇನೂ ಅವನ ತಂದೆಯು ಹೊರಟಿಲ್ಲ. (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ), ಮಾಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೇನು ಇಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯವು ಹೊರಟಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನೇನು ವರುಣನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಚೇತನಾಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುವುದೂ (ಆ ಬ್ರಹ್ಮ)ವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಭಾಷ್ಯಾಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ?

248) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಉಪಾದಾನವಾಗುಳ್ಳ ಜಗದ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣದ ವಿಮರ್ಶೆಯು :–

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ವಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಅದನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೆಂತಲೂ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವೆಂತಲೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆಯಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಲಕ್ಷಣವು

ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ(ವೆಂದರಿಯ ಬೇಕು). "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ" (2–1) "ಆನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತನು" (3–6) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ (ಅದು) ಹೇಗೆ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ತನಗೆ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಭಾವವು ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಯಕಾಲದವರೆಗೂ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೋ ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ – ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು (ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣವು). ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಕಾರ್ಯಸಮೂಹವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣತ್ವವು ಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ತೃವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಆ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಉಪಾದಾನವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾರವಾಗಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅದರ (ಜಗತ್ತಿನ) ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಯಾವಾತನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ (ಮತ್ತು) ಸರ್ವವಿದನೋ" (ಮುಂ. 1–1–9) ಎಂಬಿದೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವು. ಆ ತರಹದ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬಇಚ್ಛೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "ಆತನು ಬಯಸಿದನು" (2–6) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆ ತರಹದ ವ್ಯಾಪಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" (ಬೃ 1–2–1) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು (ಆಧಾರವು). ಜ್ಞಾನ ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ (ಈ) ಮೂರರ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಾಶಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವು. ಹೀಗಾದರೆ ಒಂಭತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೋ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವು

ಅಥವಾ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಅವರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಗೋಡೆಇಲ್ಲದೆ (ಬರೆದ) ಚಿತ್ರವು. ಏಕೆಂದರೆ "ಯತೋ ವಾ....." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇನೂ ಕೇಳಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ (ಅದು) ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಬಂದವುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಅಪರೋಕ್ಷದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣಸಹಿತವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. (ಪೂ.ಪ) ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅದಕ್ಕೇನು (ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? – "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ" (ಮುಂ. 1–1–9) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಾದರೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ "ಸೋಽಕಾಮಯತ" (2–6) ಎಂಬೀ ಮಾತು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ "ಬಹಳವಾಗುವೆನು" ಎಂದು ತಾನೇ ಉಪಾದಾನವಾಗುವುದನ್ನು ಬಯಸಿದ ಎಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ತರಹ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. "ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" (ಬೃ. 1–2–1) ಎಂಬುದಾದರೋ ಮೃತ್ಯು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಮನಸ್ಸಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಕರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನೇನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಲೀ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಉಪಾದಾನವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು

ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತನು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಯಾವ ಒಂದು ಶಬ್ದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ತರಹದ ಶಬ್ದವಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೂ ಆಗ ಇಲ್ಲಿ ಸವಿಶೇಷ– ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದದ್ದೆಂದಾಗಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವುದೇ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಟಸ್ಥರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನದೋಷವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನೇ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ (ಅದು) ಲಕ್ಷ್ಯಕಾಲದವರೆಗೂ ಇರದೇ ಇರಲಾಗಿ (ಆ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ) ವ್ಯಾವರ್ತಕತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಲಾತೀತವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯ (ಬಿಡಿಸಲ್ಪಡುವಂಥದ್ದೆಂಬುದು) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ (ಅದು) ತನಗೆ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಏನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ "ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆನಂದಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತನು ಎಂಬ ತಪ್ಪಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮನು) ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಆನಂದವು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ತನಗೇ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾವುದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಡುವಿರಿ? ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿನಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣವು ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದ

ನಿರ್ಧಾರವು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಕಾಣೆವು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರೊಡನೆ ಸಂಧಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರೌತ(ಲಕ್ಷಣವನ್ನು) ಮಾರ್ಪಡಿಸುವವರೊಡನೆ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಕು.

249) ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಅದರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಯಾವ ತರಹದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ? :–

ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೂ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿಮಗೆ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ "ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕು" (ವೇ.ಸೂ. 1–1–1) ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸುತ್ತಾ "ಯಾವುದರಿಂದ ಇದರ ಜನ್ಮದಿಗಳಾಗುತ್ತವೋ". (ವೇ.ಸೂ. 1–1–2) ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂತ್ರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ "ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತರು" ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಸೂತ್ರವು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಗಟ್ಟಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದ "ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಗುರುತಿದೆ" (ವೇ.ಸೂ 1–1–22) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಿಂಗವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ "ಪರಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ವೇದಾನ್ತಗಳ ಎಲ್ಲೆಗಟ್ಟುಗಳು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾರಣತ್ವವು ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನವೆಂಬ ಎರಡು ರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು, "ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಕಾರಣವೂ (ಆಗಿದೆ), ಏಕೆಂದರೆ (ಆಗಲೆ) ಪ್ರತಿಜ್ಞೆದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಗೆ ಪೀಡೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ವೇ.ಸೂ. 1–4–23) ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ ಆ

ಸೂತ್ರವನ್ನು–"ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಎಂದರೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ"ಂದು–ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದೇನು "ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುವಿರಿ?

ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವೆವು. "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ..." ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆಂತಾಗಲೀ, ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂತಾಗಲೀ ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ–ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಮೊದಲು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ನೋಡಿ), ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಇದನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಆನಂದವು" ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನು" (3–6) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೊಡನೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ– ವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಪೂಜ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನಪ್ರತಿವಚನಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಷ್ಟನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೂ "ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದರಿಂದಲೂ" (ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ) (ವೇ.ಸೂ.1–1–3) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಬಲದಿಂದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಲಿಂಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ "ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬಿಷ್ಟೇ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಸೂತ್ರವು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವರಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ

ವಿಷಯವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಈ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೂತ್ರದಿಂದ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು-ಕೊಂಡಿರುವರೋ ಆ ವೇದಾನ್ತ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವುದು? (ಎಂದರೆ) "ಭೃಗುವೆಂಬ ವರುಣನ ಮಗನು, ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನ ಹತ್ತಿರ ಹೋದನು, ಪೂಜ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ", ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅವು ಬದುಕಿರುತ್ತವೆಯೋ, (ಕೊನೆಗೆ) ಯಾವುದರಲ್ಲೇ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆಯೋ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು" (3-1) (ಎಂದು ಹೇಳಿ) ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು "ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಹುಟ್ಟಿದ ಅವು ಆನಂದದಿಂದ ಬದುಕಿರುತ್ತವೆ, ಆನಂದವನ್ನೇ (ಕೊನೆಗೆ) ಸೇರುತ್ತವೆ". (3-6) (ಎಂದು ಹೇಳಿ) "ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದ ಸರ್ವಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಇದೇ ತರಹದ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು". ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಲಕ್ಷಣವೆ ಹೊರತು ಆ ಗುಣವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹೀಗಾದರೂ "ಸರ್ವಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪನಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ) ಕಾರಣವನ್ನು ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದಾಗುವುದಲ್ಲ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜಗತ್ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿ -ರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ದ್ವೇಷವು? (ಸಿದ್ಧಾಂತ):- ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಾವು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬಿಟ್ಟಗಲದೇಇರುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ "(ಅದು) ಸತ್ತೂತ್ಯತ್ತೂ ಆಯಿತು.... ಸತ್ಯವೂ ಮತ್ತು ಅನೃತವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಯಿತು, ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ" (2-6) ಎಂದು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಕೈಬಿಡದೇ ಇರುವುದಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ ತ್ಯತ್ ಮೊದಲಾದ

ರೂಪವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ "ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವಿದೆ (ಏಕೆಂದರೆ) ಆರಂಭಣ- ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದಲೂ" (ವೇ.ಸೂ.2-1-14) ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ - ಅದು ಮಾತಿನಿಂದ ತಯಾರಾದದ್ದರಿಂದ - ಮಾಯಿಕವೇ (ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ). ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೋ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಹ "ಶಬ್ದಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆಯಾಗಲೀ ಈಗಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ". (ಸೂ.ಭಾ.2-1-7) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಾರ್ಯವಾದಜಗತ್ತು ಕಾರಣಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲೂ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವೂ ಸಹ ಉಪಾದಾನತ್ವವೆಂಬುದು ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವುದು (ಎಂದೊ) ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವುದು (ಎಚಿದೊ) ಜಗದಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾಯೆಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನರೂಪವೆಂದೋ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತೇವಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಹೀಗಲ್ಲ (ನೀವು ಹೇಳುವುದು). ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು-ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾಗಿದೆ (ಎಂತಲೂ) ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನತ್ವವು ಉಪಚಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ನಾವಾದರೋ "ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತರೂಪವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಎಂತಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ರೂಪಭೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ಸೂ.ಭಾ. 2–1–17) ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದವರಾಗಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಮಾಯಾ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ರೂಪಭೇದದಿಂದಲೇ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ (ನಮಗೂ ನಿಮಗೂ) ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಯತೋ ವಾ.....ಎಂದು ಇರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ಮಾಯಿಕವಾದ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಳಯವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೂರಾದ ಮಾಯಾರೂಪವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವು ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವ ಹಾಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯರೂಪದಿಂದ ತೋರುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅದು ಕೇವಲ ಮಾಯಾ(ಮಯ)ವಾಗಿರುವುದು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಾಕ್ಯವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮದ ನೇರಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು (ಅದು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೋ ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದರೂಪವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದು ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ಆ ವಾಕ್ಯವು) ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೇಗೂ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷವೂ ಅಡಗಿಹೋದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಭಯವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಫಲವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ (ಇನ್ನೂ) ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

250) ಎರಡು ಲಕ್ಷಣವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ರೀತಿಯ ಭೇದವು :–

ಹೀಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವೂ,

ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವಾದರೋ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ (ಇರುವುದೆಂದು) ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು. ಮಾಯೋಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಸಮಸ್ತವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಆನಂದರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದಾದರೋ ಬೇರೆಯದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇನ್ನು "ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ಸೇರಿದ್ದು" (ವೇ.ಸೂ. 3-3-11) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ "ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳು (ಎಷ್ಟಿವೆಯೋ) ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು" ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಾತೇನಿದೆ (ಅದು) ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದೇ ಆದ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮರೂಪವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮಂದಮತಿಗಳ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ಆಯಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಶೇಷಣಗೊಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆನಂದಾದಿಗಳು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆನಂದಾದಿ-ರೂಪವಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭೇದವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ (ತಿಳಿಸುವುದ)ಕ್ಕಾಗಿ ಆನಂದಾದಿಗಳೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ) ಋಷಿಗಳಿಗೆ ತಪಸ್ಸೇ ಧನವೆಂದು ಉಪಾಚಾರದಿಂದ ಕರೆಯುವ ಹಾಗೆ (ಕರೆದಿದೆ) ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ- ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಾಗುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ನಾವು)ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಆನಂದರೂಪತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಭೇದಗಳು - ಅವಯವವಿಲ್ಲದ,

ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ-ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವುದೊಂದೇ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಹಸಿರು ನೀಲಿ ಕೆಂಪು ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಭೇದಗಳು ಹೇಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಹಾಗೆಯೇ ಇದು). ಆದ್ದರಿಂದ "ಅಕ್ಷರಧಿಯಾಂ ತ್ವವರೋಧ...." (ವೇ.ಸೂ. 3–3–33) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಆನಂದವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು (ಅದರ) ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಉಪಚಾರಮಾತ್ರಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು) ಸಂತೋಷ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

251) ಈಚಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು :–

ಇದು ಹೀಗಿರಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಏನು ಈಚಿನ ವೇದಾನ್ತಿಗಳು ಕೆಲವರು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ–ಏನೆಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ಕಾರಣದ ಲಕ್ಷಣವು ವಿಭೂತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವಂಥದ್ದು, ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಲಕ್ಷಣವಾದರೋ ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರು)ವಂಥದ್ದು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಲಕ್ಷಿಸಿದಂತಾದರೂ (ಸತ್ಯಾದಿ) ಗುಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ (ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬ) ವಿಭೂತಿಯು ಉಪಾಸನೆಯ ಒಳಗೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂಬುದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನಾದರಣೆ ಮಾಡಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದ ವಿಭೂತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಯದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದರ ಒಳಗೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಭೂತಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದರ ಒಳಗೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯನ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಳಯವಾಕ್ಯವು, ಯತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ವಿಭೂತಿಯನ್ನೂ

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಏನುಹೇಳುತ್ತಾರೆ) ಇದು ಕೇವಲ ತಾವಿಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ)(ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ–ಏಕೆಂದರೆ)– ಪ್ರಶ್ನಪ್ರತಿವಚನಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಕಾರಣತ್ವ(ಗುಣದಿಂದ)ಕೂಡಿದ್ದು ಎಂತಲೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. "ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿವೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಸುಳ್ಳಾದಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಆ ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ತೋರಿಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದು) ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಾರಣ (ಗುಣದಿಂದ) ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂತಲೇ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಉಪಾಸನೆಯ ಒಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾತು ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇನೂ ಕಾಣೆವು. ಸ್ವರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು" ಎಂಬೀರೀತಿಯಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವೇನಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ, ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ" (2–1) "ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ (ಆದದ್ದು) ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ. 3–9–28) "ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ (ಆಗಿದೆ)" (ಬೃ. 4–5–13) "ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವವನು" (ಬೃ. 2–5–19) ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ (ಎಲ್ಲವೂ) ಅದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಇದ್ದು ಪ್ರಳಯವಾಗುವವು" (ಛಾಂ. 3–14–1) ಎಂಬುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ ಎನ್ನುವೆವು. ಏಕೆಂದರೆ "ಶಾಂತನಾಗಿ

ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು, ಆತನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬೇಕು", (ಛಾಂ. 3-14-1) ಎಂಬುದಾಗಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷವು ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವುದೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಯಾವ ಒಂದು ಶಬ್ದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ" ಎಂದು (ಹೇಳಿರುವುದು) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯವು ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಭೂತ್ಯತಿಶಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದಾಗಲೀ, ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಆನಂದಪರಿಶುದ್ಧ ಅನಂತತ್ವಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಗುಣಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಏನಿದೆಯೋ (ಹಾಗೆಯೇ) "ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಆ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲೂ ಅವು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. (ಇನ್ನು ಈ) ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರುಣ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ (ಯಾವ) ಗುಣಗಳು (ಇದೆ ಎಂದು) ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆಯೋ ಆ ಗುಣಗಳು ಗುಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ (ಅದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ) ತೋರಿಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುಯಾವುದು ಕೇಳಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ (ಕೆಲವರು) ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಇದೂ ಕೂಡ ತಮಗಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು (ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ) ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ಮೇಲೆ) ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾದ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾದ್ದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಎಲ್ಲೂ ಕೇಳಿಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ

ಪ್ರಕರಣವಾದ ವೇದಾನ್ತಗಳಲ್ಲಿ (ಎಲ್ಲೂ) ಕಾರುಣ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣದ ವಾಸನೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಾಗಲೀ ಬೇರೊಂದು (ವಿಚಾರವಾಗಲೀ) ಕೇಳಿಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ಕೆಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಶ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು.

252) ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವು :–

"ಆನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿರುವ ಕಥೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಏತಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪೀಠಿಕೆಯ ನೆಪದಿಂದ "ಅಧುನಾ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಆಚಷ್ಟೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಆನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್" ಎಂಬೀ ಕಥೆಯ ಒಳಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕಥೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಈಗ ಶ್ರುತಿಯು ಕಥೆಯಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಆಖ್ಯಾಯಿಕಾತೋ ಅಪಸೃತ್ಯ" ಎಂದರೆ ಕಥೆಯು ಮುಗಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿ, ಕಥಾವೇಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿ ಎಂದರ್ಥವು. ಆಖ್ಯಾಯಿಕಾ ನಿರ್ವೃತ್ತಂ ಎಂದರೆ ಕಥೆಯಿಂದುಂಟಾದ (ಒಟ್ಟು) ಕಡೆದು ತೆಗೆದದ್ದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು.

253) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು:–

ಇನ್ನು ಕಥೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು "ಸೈಷಾ ಭಾರ್ಗವೀ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನ (ಪ್ರಾಣಗಳ) ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ "ಯತೋ ವಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಲಕ್ಷಣಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದನ್ನು ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೋ ಯಾವುದನ್ನೇ ಭೃಗುವು "ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ

ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡನೋ ಆ ಇದು ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಭಾರ್ಗವೀ ವಿದ್ಯೆಯು. ಭೃಗುವರುಣರ ಸಂವಾದದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮೇವ್ಯೋಮದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಹೃದಯಾಕಾಶದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಹೊರಟ ವಿಚಾರವು. ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ನಂತರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತರದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೊರಟದ್ದು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೃದಯಾಕಾಶಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವ ಎಂದರೆ ನೋಡುವವನು ಕೇಳುವವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಇರುವವನಾಗಿ ಆ ಆನಂದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆ ಆನಂದವನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಭೃಗುವು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಅಥವಾ ಪರಮವ್ಯೋಮದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಸಂಗವಾದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ ಎಂದೂ ವ್ಯೋಮಶಬ್ದವನ್ನು (ನೇರಾಗಿ) ಪರಮಾತ್ಮನಪರವಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ) ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ) – "ಎಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಬಲದಿಂದಲೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಗುಣವು ಶ್ರುತಿಯುಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೋ (ಅಂತಹ) ಕೆಲವು (ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೂ ಈ ಆಕಾಶಶಬ್ದವು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಈ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ" ಎಂಬಲ್ಲೂ "ಆಕಾಶವೆಂಬುದು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು, ಆ (ನಾಮರೂಪಗಳು) ಯಾವುದರೊಳಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಸೂ.ಭಾ. 1–1–22) ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ (ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ) ಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿದೆ.

(ಹಾಗೆಯೇ) "ಈ ಹೃದಯಾಕಾಶವೆಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ (ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗುಹೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಂದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ವೈಯಧಿಕರಣವಾಗಿಯೇ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ "ಹೃದಯಾಕಾಶವೆಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಏನು ಸೂಚಿಸಿದೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೋ ಅದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಹಿಂದೆ (ಖಂ. 37)ರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಾದರೋ "ಈ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಆಕಾಶವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತನಾದ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಂದುವೇಳೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು – (ಹೇಗೆಂದರೆ) "ನಾನು ನೀನು ಎಂಬ ಈ ವಿಭಾಗವು ಎಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುತ್ತದೋ ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶವು ಅಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯು ನೆಲೆನಿಂತಿರುತ್ತದೆ" (ತೈ.ವಾ. 3–34) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾನ್ತಗಳಲ್ಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ಸಹ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ– ಎಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವಿವಕ್ಷೆ ಇರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವಿರುತ್ತದೋ (ಆಗ) ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬ ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ವಾ. 3–35). ಆಕಾಶದಂತೆ ನಿರಂತರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಿಳಿಯುವಾತನಿಗೆ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದಾದಮೇಲೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂದಾದಮೇಲೆ "ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು

ತಿಳಿದನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭೇದಸಂಸರ್ಗವಿಲ್ಲದ ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೇ ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಪರಮವ್ಯೋಮವೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

254) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವು :-

ವರುಣನಿಂದ ಭೃಗುವು ತಿಳಿದ ಆ ಈ ವಿದ್ಯೆಯು ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದರೂಪವಾದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಭೃಗುವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ (ತಿಳಿದನು, ಆದರೆ) ಅದರಿಂದ ಈಗಿನ ಅಲ್ಪವೀರ್ಯರಾದ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ "ಯ ಏವಂ ವೇದ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನಿಳಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಬೇರೆಯವನೂ ಸಹ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದಲೇ (ಭೃಗುವು ಅನುಸರಿಸಿದ) ಈ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತರೆ ಅವನಿಗೆ ಈ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯುಗದವರಾದ ಬೇರೆಯವರೂ ಸಹ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸುವರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧರಾದವರಾಗಿ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕಿರುವ ದ್ವಾರವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದೀತೆಂದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಆತನು ಪ್ರಾಣ ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಒಳಒಳಗೆ ಹೊಕ್ಕಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಂಡವನಾಗಿ ಸರ್ವಾಂತರವಾದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಏನು ಫಲ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಸ ಏವಂ ವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಾತ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈರೀತಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಆನಂದರೂಪವೇ ಆದ ಅದ್ವೈತರೂಪವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೋ ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಶಯಗಳೂ ತೊಲಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತನೂ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮವೇ

ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" ಎಂದಲ್ಲವೇ ಹೇಳಿರುವುದು. ಅದೃಶ್ಯನೂ ಅನಾತ್ಮ್ಯವೂ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ನಾನೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಾನೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವು. ಅದನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥವು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

255) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲವು :-

ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದು ವಿದ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವು. "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–4–6) "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುವನು" (ಮುಂ. 3–2–9) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇನ್ನು ಈತನಿಗೆ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಫಲವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ದೃಷ್ಟಂ ಚ ಫಲಂ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಅಭಯಪ್ರತಿಷ್ಠಾರೂಪವಾದ ಲಾಭದ ಫಲವು ದೃಷ್ಟಫಲವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಹೌದು, ಆದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟವಾದ ಫಲವು, ಇದಾದರೋ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಫಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ "ದೃಷ್ಟಂ ಚ ಫಲಂ" ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಫಲಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು (ಅನ್ನವಾನ್.... ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾನ್ ಎಂಬ ಮತುಪ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಬಹಳವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ – ಅನ್ನವಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರೂ ಅನ್ನವಂತರಾದವರಾಗುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಅನ್ನಾದನೆಂಬುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ತಿನ್ನುವುದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯ ವಿಶೇಷವೆಂಬುದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ದೀಪ್ತಾಗ್ನಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾನ್ಭವತಿ ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

256) ಅನ್ನ ಅನ್ನಾದತ್ವಾದಿಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಫಲವು?

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇದು ದೃಷ್ಟಫಲವು. ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ದ್ವೈತದ ಆಭಾಸವನ್ನು ಕಾಣುವವನಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು. "ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ". (ತೈ.ವಾ. 3–38) ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಅನ್ನ, ಅನ್ನಾದತ್ವದ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಿದೆಂದೂ ಕೆಲವರು (ಹೇಳುವರು). ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕಾಣುವೆವು. ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಾದವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಅನ್ನ, ಅನ್ನಾದತ್ವೋಪಾಸನೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಕಾರಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವೆವು. ಹಾಗಾದರೆ "(ಇದು) ದೃಷ್ಟಫಲವು" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಿ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನೀಡೇರಿಸಿಕೊಂಡವನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಅನ್ನ, ಅನ್ನಾದತ್ವಾದಿಗಳು ಕಂಡೇ ಇದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ! ಎಂದರೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವೆವು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನೀಡೇರಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜನಕರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಸಮಾನರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಅನ್ನ ಅನ್ನಾದಗಳು, ಪುತ್ರ, ಪಶು, ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸ್ಸು, ಕೀರ್ತಿ ಮುಂತಾದವು (ಏನು) ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ ಅದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮಹಿಮೆಯೇ ಸರಿ. ಇನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದೇಇರುವುದೇನಿದೆ ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಅನ್ನಅನ್ನಾದತ್ವಾದಿಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಯು ಏನಿದೆ ಅದು ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಯದೇ

(ಎಂದರಿಯಬೇಕು). ಅವನು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಆತನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಯು ಬಯಸದೇ ಇದ್ದರೂ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಫಲವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿದೆ.

257) ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವು :-

"ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ......." ಎಂಬುದಾಗಿ ವರುಣನು ಅನ್ನವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನ್ನವನ್ನೇ ದ್ವಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭೃಗುವು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೀಗೆ ದ್ವಾರವಾಗಿರುವ ಅನ್ನದಿಂದ ಭೃಗುವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಾದನೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರುಗಳಂತೆ ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಬಾರದು. ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನುಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವ ಗುರುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುತ್ತಾನೋ ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿರುವ ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಬಾರದು. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಅನ್ನವಾಗಲೀ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದಾಗಿರಲಿ ಒದಗಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬೀ ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ವ್ರತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ವ್ರತೋಪದೇಶ? ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ವಿಧಿಗೆ ಅಡಿಯಾಳಾದವನಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ವ್ರತವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ತುತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು- ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಹಾಗಾಗಿ ಅನ್ನವೂ ಕೂಡ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಬಾರದೆಂಬ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆತನು ವ್ರತವನ್ನು ಹಿಡಿದವನಂತೆ ಅನ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ

ಎಂಬುದಾದರೂ, ಬಿಟ್ಟಬಾಣದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯವು ಒದಗಿಬರುತ್ತದೋ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಗುರುವಿನಂತೆ ಪೂಜಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಹ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ (ರೂಪವಾದ) ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ರುಚಿ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಹೇಳಿದ್ದು). ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನಿಗೆ ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

258) ಅನ್ನಅನ್ನಾದೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು :-

(ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ದ್ವಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನ್ನಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಬರದೇಇರಲೆಂದು ಅವು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾಣ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದತ್ವವು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಶರೀರಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಲಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಹಿಂದಿನ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ (ಅದಕ್ಕೆ) ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಫಲೋಪದೇಶಸಮೇತವಾಗಿ ಅನ್ನಾದಿಗಳ

ಉಪದೇಶವನ್ನು ವಿಧಾನವಮಾಡಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ನಅನ್ನಾದತ್ವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

259) ಪ್ರಾಣಶರೀರಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಾನ್ನಾದತ್ವವು :-

ಇಲ್ಲಿ (ಮೊದಲು) ಪ್ರಾಣಶರೀರಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದ ಭಾವವನ್ನು "ಪ್ರಾಣೋ ವಾ ಅನ್ನಮ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದು "ಅನ್ನಾದಂ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಹೊಂದಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣನು ಶರೀರದೊಳಗೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಶರೀರದೊಳಗೆ ಇದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಣನು ಅನ್ನವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ "ಶರೀರೇ ಪ್ರಾಣಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾ, ಮೊದಲು ಅನ್ನವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಪ್ರಾಣನು ಶರೀರದ ಒಳಗೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಯೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೇನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ? ಎಂದರೆ ಶರೀರವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಯೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರವನ್ನಾಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲವೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿನ್ನುವ ಪದಾರ್ಥವು ಶರೀರದ ಪುಷ್ಟಿತುಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಾಣನೂ ಕೂಡ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣನು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅನ್ನವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅನ್ನವು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಶರೀರವು ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವಂಥದ್ದು (ಎಂದು ಭಾವ), ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ನೆಲೆಸಿದೆ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ? ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಣನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಶರೀರವು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದೇ ಸತ್ತ ಶರೀರದ ಇರುವಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಶರೀರವೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಅನ್ನವು, ಆ ಪ್ರಾಣನು ಶರೀರವೆಂಬ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವವನು.

(ಈಗ) "ತದೇತದನ್ನಮನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಮ್" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯವನ್ನು "ತಸ್ಮಾತ್ತದೇತದುಭಯಂ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ತೇನಾನ್ನಾದಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮೇಲೆ) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ರೀತಿಯಿಂದ ಎರಡೂ ಅನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನವು ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಯಾವುದು ನೆಲೆನಿಂತಿದೆಯೋ ಅದು ಅನ್ನವು. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆಯೋ ಅದು ಅನ್ನಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಅನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಎರಡೂ ಅನ್ನಾದವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆಯೋ ಆದಕಾರಣ (ಅದು) ಅನ್ನವೆಂತಲೂ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ (ಅದು) ಅನ್ನಾದವೆಂ(ದರಿಯಬೇಕು). ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನವೆಂತಲೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಾದವೆಂತಲೂ (ತಿಳಿಯುಬೇಕೆಂ)ದರ್ಥವು. ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು-ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣವೂ ಶರೀರವೂ ಎರಡೂ ಅನ್ನಅನ್ನಾದವೆಂದು-ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಈಗ ಪ್ರಾಣಶರೀರಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ 'ಸ ಯ ಏತದನ್ನಮನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಂ ವೇದ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದ ರೂಪದಿಂದ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ನವಾಯುರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವು. "ಕಿಂ ಚ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹಳ ಅನ್ನವಂತನೂ ಆರೋಗ್ಯವಂತನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವು. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರ್ಥವು.

260) ಅನ್ನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಾರದೆಂಬ ಉಪದೇಶದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು :-

ಅನ್ನವನ್ನು ದೋಷ(ವಾಗಿದೆ) ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಾರದು, ಇದೊಂದು ವ್ರತವು, ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಧಕರಿಗೆ ವ್ರತವನ್ನುಪದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬ ಎರಡನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ನಿಯಮದ ಉಪದೇಶವೂ ಸಾಧಕರಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಶರೀರಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಾನ್ನಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಉಪದೇಶವೂ, ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ವಿಧಿಯೂ ಎಂಬಿದೆಲ್ಲವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ತಿರಸ್ಕರಿಸದೆ ಇದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ "ತದೇವಂ ಶುಭಾಶುಭೇ ....ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ(ಉತ್ತರವನ್ನು)ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರೀ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಾರದೆಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ-"ಈ ಚೆನ್ನಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವೆನು, ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವೆನು" ಎಂಬೀ ಶುಭಾಶುಭದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನ್ನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂತಲೂ ಸಾಧಕನಾದವನು ಕೆಟ್ಟದ್ದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಗಳಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ಷ್ಯಾಭಕ್ಷ್ಯವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ತಾನಾಗಿಯೇ (ಅಪ್ರಾರ್ಥಿತವಾಗಿ)ಬಂದ ಅನ್ನವು ಉತ್ತಮವಾಗಿರಲೀ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿರಲೀ ಅದನ್ನು ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ಶರೀರವನ್ನೂ ಅನ್ನಅನ್ನಾದವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವನಿಗೆ ಇದು ವ್ರತವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂದು ಭಾವವು).

261) ನೀರಿಗೂ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸಿಗೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಅನ್ನಭಾವವು :-

"ಆಪೋ ವಾ ಅನ್ನಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಏವಂ ಯಥೋಕ್ತಮುತ್ತರೇಷು......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪ್ಪುಗಳಿವೆಯೋ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪ್ಪುಗಳು ಅನ್ನವಾಗಿವೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಅನ್ನಾದವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಯೋತಿಯೂ ಕೂಡ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕುಡಿದನೀರು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಜೀರ್ಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಪ್ಪು ಜ್ಯೋತಿಗೆ ಅನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸು ಅನ್ನಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ಪಿಗೆ ತೇಜಸ್ಸೇ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅದು ಶಾಂತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ತೇಜಸ್ಸು ಅನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಪ್ಪು ಅನ್ನಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಅಪ್ಪಿಗೂ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸಿಗೂ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ದೇವತಾರೂಪದಿಂದ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪದಿಂದಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಸಮೃದ್ಧಅನ್ನವುಳ್ಳವನೂ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ಊಟವನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜೆ, ಪಶು, ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸ್ಸು ಕೀರ್ತಿಗಳಿಂದ ದೊಡ್ಡವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೇ ರೀತಿ "ಪೃಥಿವೀ ವಾ ಅನ್ನಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸುಲಭವಾಗಿ (ಮಂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು)' ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

262) ಅನ್ನವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಉಪದೇಶವು :-

"ಅಪ್ಸು ಜ್ಯೋತಿಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದರೀತಿಯಿಂದ ನೀರು ಅಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ನಅನ್ನಾದತ್ವವೆಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಬಹಳಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ

ವ್ರತವಿದೆಂದು ಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವ್ರತವಿದೆಯೋ ಅದು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಾದರೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅನ್ನಅನ್ನಾದದ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ತಾನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬಹಳವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಭರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟಾದ ಅಳತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಥವಾ "ಬಹುಕುರ್ವೀತ" ಎಂದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ (ಬಹಳವಾಗಿ) ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು (ತಸ್ಮಾದ್ಯಯಾ ಕಯಾ.....) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

263) ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ :–

"ಪೃಥಿವೀ ವಾ ಅನ್ನಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ (ಪ್ರಕರಣ) ದಲ್ಲಿ "ಆಪೋ ವಾ ಅನ್ನಂ, ಜ್ಯೋತಿರನ್ನಾದಃ, ಪೃಥಿವೀ ವಾ ಅನ್ನಂ ಆಕಾಶೋಽನ್ನಾದಃ" ಎಂದು ಅಪ್ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸು, ಪೃಥಿವೀ ಆಕಾಶಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿರುವವರೆಂದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ – ಪ್ರಾಣಶರೀರದೊಡನೆ ಹೇಳಿರುವ ಬಲದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ "ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ......" ಎಂಬುದಾಗಿ ವರುಣನು ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ತಯಾರಾದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಲಬ್ಧಿಗೆ ದ್ವಾರವಾದ (ಅವುಗಳಿಂದ) ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ನಪ್ರಾಣಾದಿಗಳೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು (258 ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ

ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅಪ್ ಜ್ಯೋತಿಗಳಿಗೆ ಆಧಿದೈವಿಕದೊಡನೆ ಭೇದವನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವೂ ಅನ್ನ ಅನ್ನಾದರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. "ಪೃಥಿವೀ ವಾ ಅನ್ನಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಪೃಥಿವೀ ಎಂದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ (ಒಂದು ಮಹಾ) ಭೂತವು. ಅದು ಒಳಗಿರುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಅದು) ಅನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶವೂ ಸಹ ಪಾರ್ಥಿವಶರೀರದೊಳಗೆ ಇದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಅನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ಪೃಥಿವೀ ಆಕಾಶಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಹಾಗೆ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ನಅನ್ನಾದೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಫಲವನ್ನೂ (ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು).

264) ಬಹಳವಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕು :-

ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನು (ಅವನ ಮನೆಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ) ಬಂದವರಿಗೆ (ಅವಶ್ಯವಾಗಿ) (ಆತನು) ವಸತಿಯನ್ನು (ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ವ್ರತವು. "ತದ್ವ್ರತಮ್" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಎಂದುಕೊಂಡು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿದೆ. ಅಥವಾ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರಬಹುದೆಂದೂ ಊಹಿಸಬಹುದು. ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಬರುವಾತನನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಾರದೆಂದರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಹೇಗಾದರೂಮಾಡಿ ವಸತಿಗಾಗಿ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು. ವಸತಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು (ವಸತಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಾರದು ಎನ್ನುವ)ದಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ

ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ (ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನ್ನಅನ್ನಾದೋಪಾಸನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ರತವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತಿದೆ). ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು) "ವಾಸೇ ದತ್ತೇ ಹಿ ಅಶನಂ ದಾತವ್ಯಮ್" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಗಾಗಿಯೇ (ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ) ಈ ಉಪದೇಶವೆಂಬುದು 'ತಸ್ಮಾತ್' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹಳ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದೇ ವ್ರತೋಪದೇಶವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನಮಾಡಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬರೀ ಅತಿಥಿಸತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರವನ್ನು ಅನುಸರಣೆಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬಹಳ ಅನ್ನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು "ಯಸ್ಮಾದನ್ನವನ್ತೋ.." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಬೇಕಿಲ್ಲ).

265) ಅನ್ನದಾನಕ್ಕೆ ಕೊಡುವಾತನ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಸತ್ಕಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವು :-

ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಮುಖತಃ, ಮಧ್ಯತಃ, ಅನ್ತತಃ ಎಂಬುದು ಕೊಡುವಾತನ ವಯಸ್ಸಿನ ಅವಸ್ಥಾಭೇದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ, ನಡವಳಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮೂರು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾವ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರಹದ ಉಪಚಾರದರೀತಿಯಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುವನೋ ಅದೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಆ ದಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲವು ಬಂದುನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು (ಒಟ್ಟು)

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಅನ್ನದಾನದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅನ್ನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಿಚಾರ. ಪ್ರಕೃತವಾದರೋ ಆಕಾಶದವರೆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅದದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

266) ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು :–

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಕಾರಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ 'ಇದಾನೀಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಇಲ್ಲೂ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಯಾರೂಪದಿಂದಿದ್ದು–ಕೊಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ವಾಗಾದಿಗಳು ಆಯಾ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ (ಆ ಧರ್ಮದವುಗಳಲ್ಲ). ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೆಂಬುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

267) ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕೋಪಾಸನೆಗಳು:–

'ಕ್ಷೇಮ ಇತಿ ವಾಚಿ' । ಗಳಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ಷೇಮವು, ಅದು ವಾಗಿಂದ್ರಿಯವ್ಯವಹಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮರೂಪದಿಂದ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು. ಆ ವ್ಯವಹಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಾನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದ ಬರೀವಾಕ್ಕಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಆಗುವುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಬ್ರಹ್ಮವು) "ವಾಕ್ಕಿಗೂ ವಾಕ್ಕಾಗಿದೆ" (ಕೇನ. 1–2) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಕೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಆದರೆ) ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು. ವಾಗಾದಿಗಳು ಕ್ಷೇಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ

ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಾಗಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಆಯಾಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥವುಗಳೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೆ) ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅನರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ತರಹದ ವಿಧಿಯೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ವಾಗಾದಿಗಳ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಕೃತವೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಗಾದಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ವಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಕ್ಷೇಮವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಉಪಾಸನೆಯು ಅನರ್ಥಕರವಾದದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವು. ಅನ್ನದಿಂದಾರಂಭಿಸಿ ವಾಕ್‌ನವರೆಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನದ ದ್ವಾರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಮೂಲಕ ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಫಲವೂ ಇದೆ. ಉಪಾಸನೆಗೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಕ್ಷೇಮಾದಿರೂಪವಾದ ಫಲವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿಯೂ ಅಧಿದೈವತವಾಗಿಯೂ ಆಯಾ ವಿಭೂತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ರೂಪದ್ದಾದ ಫಲವಾಗುವುದು, ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೆಟ್ಟದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿವುದರ ಮೂಲಕ (ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು) ಸಾಕು. (ಈಗ) ಪ್ರಕೃತವಾದ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸೋಣ.

ಪಡೆಯದೇ ಇದ್ದುದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಪಡೆದದ್ದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಗಳಿದ್ದಾಗಲೇ

ಆಗುವವು, ಉಸಿರಾಡದವನಿಗೂ ಅಪಾನಕ್ರಿಯೆಮಾಡದವನಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಗಳಿಗೇ ಆ ರೀತಿಯದಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಗಳೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ತೌ ಹಿ ಯೋಗಕ್ಷೇಮೌ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದಾರಂಭಿಸಿ "ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಮಿತ್ಯುಪಾಸ್ಯಂ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಗಳಿಂದ ಬದುಕಿರುವುದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೋ ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೆ" (ಕಾಠಕ. 2–2–5) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ "ಬುದ್ಧಿಮಂತರ ಬುದ್ಧಿಯು ನಾನಾಗಿರುವೆನು, ತೇಜಸ್ವಿಗಳ ತೇಜಸ್ಸು, ಬಲವಂತರ ಬಲವೂ ನಾನಾಗಿರುವೆ"(ಗೀ. 7–10,11) ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಯಾ ವಿಭೂತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಏವಮುತ್ತರೇಷ್ವನ್ಯೇಷು...." ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. (ಎಂದರೆ) ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲೂ ಆಯಾ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಗಾದಿಗಳ ಪ್ರತೀಕೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕ್ಷೇಮವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭೂತಿರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

268) ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳು :–

ಅಥ 'ದೈವೀಃ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಮಾನುಷೀಃ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಥಮಾ ವಿಭಕ್ತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ದೈವ್ಯಃ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. 'ದೈವ್ಯಃ' ಎಂದರೆ ಅಧಿದೈವತವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಉಪಸ್ಥೇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ

ಆನಂದರೂಪವಾಗಿ (ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ) ಎಂಬ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಗುದದಲ್ಲಿ ವಿಮುಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಇದೆ ಎಂಬ ಉಪಾಸನೆಯ ನಂತರವೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಯಾ ವಿಭೂತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು "ತಥಾ ಅನ್ಯೇಷು ತೇನ ತೇನಾತ್ಮನಾ......" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿದ್ಯುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಲರೂಪದಿಂದಲೂ, ಪಶುವಿನಲ್ಲಿ ಯಶೋರೂಪದಿಂದಲೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತೀರೂಪದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಜಾತಿಃ ಎಂದರೆ ಮಕ್ಕಳು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ಮುಂತಾದವರು, ಅಮೃತವೆಂದರೆ ಅಮೃತಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಎಂದರೆ ಮಗನು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಪಿತೃಋಣದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ (ಆಗುವ ಅಮೃತ), ಆನಂದವೆಂದರೆ – ಸುಖ, ಈ ಮೂರು ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪಸ್ಥೇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. 'ಸರ್ವಮಿತ್ಯಾಕಾಶೇ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸರ್ವಂ ಹಿ ಆಕಾಶೇ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆಲ್ಲವೂ ಇದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ (ಏನು ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ) ಏನೇನು ವಿಭೂತಿರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡು, ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸುಲಭವಾಗಿ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

269) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಆಕಾಶೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವು :–

"ತತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠೇತ್ಯುಪಾಸೀತ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನೇ ನಾನಾರೀತಿಯ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. "ಸರ್ವಮಿತ್ಯಾಕಾಶೇ" ಎಂಬ

ಹಿಂದಿನವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಧಿಸಿತ್ತು. ಈಗಲಾದರೋ ಅದೇ ಆಕಾಶವೇ ನಾನಾಪ್ರಕಾರದ ಗುಣವಿಶೇಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು. ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆಕಾಶದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಅಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಚಾರವಾದೀತೆಂದು ತಿಳಿದು "ತಚ್ಚಾಕಾಶಂ ಬ್ರಹ್ಮೈವ" ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕಾಶರೂಪದಿಂದಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದರ್ಥವು. "ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೋ) ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಪುಚ್ಛವು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು" (2–5) ಎಂದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವು (ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ) ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾದ ಆಕಾಶವೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಗುಣವಾದದ್ದೆಂದು ಉಪಾಸಕನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಂತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶವು ಹೇಗೆ ವಾಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಈತನು ಎಲ್ಲಾ ಭೋಗಗಳ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದಿನ "ಕ್ಷೇಮ ಇತಿ ವಾಚಿ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು "ಏವಂ ಪೂರ್ವೇಷ್ವಪಿ ಯದ್ಯದಧೀನಂ......" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅತಿದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಹಿಂದಿನ (ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ) ವಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವುದಕ್ಕಧೀನವಾಗಿ ಯಾವ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ – ಹೇಗೆ ಕ್ಷೇಮವು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆಯೋ– ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕ್ಷೇಮಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದುಳ್ಳವನು ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇಮಾದಿಗಳುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸೀತ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪದವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಗುಣೋಪಾಸನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಂತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಫಲವು. ಅಲ್ಲೂ ಕ್ಷೇಮಾದಿಗಳುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವ. ಗುಣೋಪಾಸನೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಶ್ರುತ್ಯಂತರಾಚ್ಚ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಈತನನ್ನು ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳು ಅಗ್ನಿ ಎಂದೂ ಯಜುಸ್ಸೆಂದೂ (ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ) ಏಕೆಂದರೆ ಈತನೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮವೆಂದು ಛಂದೋಗರು, ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಉಕ್ಥವೆಂದು ಋಗ್ವೇದಿಗಳು, ಏಕೆಂದರೆ ಇದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾತುವೆಂದು ಯಾತುವನ್ನು ತಿಳಿದವರು, ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿಷವೆಂದು ಹಾವುಗಳು, ಸರ್ಪವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಸರ್ಪನೆಂತಲೂ, ಬಲವೆಂದು ದೇವತೆಗಳು, ಅನ್ನವೆಂದು ಮನುಷ್ಯರು, ಮಾಯೆ ಎಂದು ಅಸುರರು, ಸ್ವಧೆ ಎಂದು ಪಿತೃಗಳು, ದೇವಜನವೆಂದು ದೇವಜನರನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ರೂಪವೆಂದು ಗಂಧರ್ವರು, ಗಂಧವೆಂದು ಅಪ್ಸರಸರು, ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದದೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈತನನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣದಿಂದಲೂ ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ." (ಶತ.ಬ್ರಾ.10-5-2-20) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಪೂರ್ಣವಾಕ್ಯವು. ಇದು ಉಪಾಸನೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಕಾಶರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಹಃ ಎಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ. ಆ ಗುಣವುಳ್ಳವನೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರವು ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯುತ್ತೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ದೇವತೆಗಳು ಈ ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ವಾಯುವು

ಪರಿಮರವು, ಇದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಯಾವ ಈತನು ಬೀಸುತ್ತಿರುವನೋ ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮನು. ಆ ಈತನಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ಯುತ್, ವೃಷ್ಟಿ, ಚಂದ್ರ, ಆದಿತ್ಯ, ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಐದು ದೇವತೆಗಳು ಅಡಗುತ್ತಾರೆಂದು" (ಐ.ಬ್ರಾ. 40–5–28) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಯುವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಮರವೆಂಬ ಗುಣವಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರತ್ವವು ವಾಯುವಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ವಾಯುವು ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರವು. ಆ ಈ ವಾಯುಸ್ವರೂಪನಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಆಕಾಶವೆಂದು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಫಲವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ (ತಿಳಿಯಬೇಕು). "ಯಾವಾತನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಮರವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಈತನ ದ್ವೇಷಮಾಡುವ ಶತ್ರುಗಳು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ" (ಐ.ಬ್ರಾ. 40–5–28) ಎಂದೀರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ಮವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಈ ಫಲವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಬಲದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. "ಯೇ ಚಾಪ್ರಿಯಾ ಅಸ್ಯ....." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಫಲಸಮೂಹವೂ ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ (ಆ ಫಲವು) ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

270) ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ (ಏಕೆಂದರೆ) ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ :–

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. "ಕ್ಷೇಮ ಇತಿ ವಾಚಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನೂ (ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು). ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೋ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಉಪದೇಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು

ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಪ್ರಾಣೋ ವಾ ಅನ್ನಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೇ ಅನ್ನಅನ್ನಾದತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿರುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೃದಯಾಶಯವು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಅಥವಾ ತಿಳಿದೋ ಆತ್ಮನೂಕೂಡ ಕಾರ್ಯವಾಗಲೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವನಾಗಿ "ಉಕ್ತಂ ಹಿ ನಾಮ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ಅನ್ನಅನ್ನಾದವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೂ ಭೋಗ್ಯ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಇದ್ದೇಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ನಿನಗೆ ಏನೂ -ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವವು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದರೋ "ತೇನೈತತ್ಸಿದ್ಧಂ ಭವತಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಉಪಚರ್ಯತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ತನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಎಲ್ಲಾಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಭಾವವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯೋಪಾಧಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಭೋಗ್ಯಭೋಕ್ತೃವಿನಿಂದಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕರು ಆರೋಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿದ್ದು ವಿಷಯಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

271) ಆತ್ಮನು ಕಾರ್ಯದ ಒಳಗಿರುವವನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ (ಅವನೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು) ಮಾಡಿದನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ :–

ಅಲ್ಲಾ! ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೂ ಸಹ ಕಾರ್ಯದ ಒಳಗೆ ಸೇರಿದವರೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ–"ಹೇಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಸಮಾನ ರೂಪವಾದ ಕಿಡಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೋ ಅದೇ ರೀತಿ

ಮಗುವೇ ನಾನಾರೂಪರಾದ ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲೇ ಅಡಗುತ್ತವೆ" (ಮುಂ. 2–1–1). "ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ.ಮಾ.2–1–23) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಅನ್ನಾನ್ನಾದತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಏನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ಆತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯೇ" ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಅಸಂಸಾರಿಯಾದವನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು" ಶ್ರುತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ" ಎಂಬುದರಿಂದ "ಜೀವಾತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ" ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಕಿಡಿಯ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅವನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ "ಸೃಟ್ವ ಅನುಪ್ರಾವಿಶತ್"– ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹೊಕ್ಕಿದನು ಎಂದು ಸಮಾನ ಕರ್ತೃವು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಬರೀ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಗುರುತಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ತ್ವಾ (ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಬಳಸಿದ) ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬುದು ಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು. ಉಂಡುಹೋದನು ಎಂಬೀ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾನೆ, ಹೋದವನೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವವು. ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವಾದರೆ ಆಗ ಕ್ತ್ವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸಮಾನಕರ್ತೃಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ತ್ವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವಿದೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಸ್ಮೃತಿ ಇರುವುದು? ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

"ಕರ್ತೃವು ಅವನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿನಕಾಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಧಾತುವಿಗೆ ಕ್ತ್ವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಪಾಣಿ. 3–4–21) ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದಿನಕಾಲದ ಅರ್ಥವನ್ನುಳ ಧಾತುವಿಗೆ ಕ್ತ್ವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದನು, ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ

ಮೇಲೆ ಸಂಸಾರಿಯಾದನು ಎಂದೇ ಏಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು? ಅಪಥ್ಯವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಖಾಯಿಲೆಯಾದವನಾದ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಂತೆ (ಆಗಬಹುದಲ್ಲ?) ಎಂದು "ಪ್ರವಿಷ್ಟಸ್ತು" ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು "ನ, ಪ್ರವೇಶಸ್ಯ...." ಎಂಬುದರಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯಪ್ರವೇಶದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಈ ವಿಜ್ಞಾನಗುಹೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರವೇಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭಾವಾಂತರಾಪತ್ತಿಯನ್ನು (ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂಬ) ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಾ ಆದರೂ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿರಿ? ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಾದ "ಅದೇ ರೀತಿ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ನಾನಾಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ" (ಮುಂ. 2-1-1). ಇದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾನಕರ್ತೃಕವಾದ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ? ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವನಿಗೆ ರೂಪಾಂತರಾಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಎಂದಾಗುವುದು. ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದಾದ-ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದೆಂಬುದೇ ಸರಿ. ನಾವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಾದ ಕಾರಣವೇನಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಜೀವನು ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವುದು. ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗುವುದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಕಾರ್ಯನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋಚುವುದು! ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ "ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್" ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದವನು ಬೇರೆ ರೂಪದವನಾದನು ಅಥವಾ ಆಗಿಲ್ಲ

ಎಂದರೂ ಸಮಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯವೇನಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಆಶಯವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. "ಅನೇನ ಜೀವೇನ" (ಛಾಂ. 6–3–2) ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಶ್ರುತಿಯು ಇದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು (ಈಗ) ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಆತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು – ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಅವನು ಹುಟ್ಟುವನಲ್ಲ" (ಕಾಠಕ. 1–2–18), "ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಸ್ವರೂಪನು" (ಬೃ. 4–4–22) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಜನ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡಿದೆ. ದೇಹವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಜನ್ಮಮರಣಗಳು ಈತನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡು ಈತನಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ನಿತ್ಯನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೇಳಿಬರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಳಯಗಳು ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಳಯದಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದವರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟುಮರಣದಲ್ಲೂ, ಗತ್ಯಾಗಮನದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ (ಆತ್ಮನು) ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಮಾನನು" (ಗೌ.ಕಾ. 3–9). ಹೀಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಯು ಗೌಣವೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅದರೊಡನೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಬಾರದು. ಈ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, "ಈ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ" (ಛಾಂ. 6–3–2) ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ

"ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. 6–8–7, 6–9–4, 6–16–3) ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ಆತನಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದವನು ಸಂಸಾರಿತ್ವಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದವನೆಂಬುದೇ ಇಷ್ಟವಾದರೆ "ಅದೇ ನೀನೆಂದು" ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವವನಿಗೇ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾದದ್ದಾಗಲೀ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ?

ಅಲ್ಲಾ! ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ನೀನೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾ) ಜೀವನಿಗೆ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸದ್ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಶಾಲ(ಸಾಲಿ)ಗ್ರಾಮಾದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಪದೇಶಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಇದು. ಸದ್ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪದೇಶವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ "ಭಾವಾನ್ತರಾಪನ್ನಸ್ಯ......." ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯಾತ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಪ್ರತಿಮೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೂ "ಇದು ಪ್ರತಿಮೆ" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುತ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದೇ (ತಿಳಿದು) ಸಾಧಕನು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲಾದರೋ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ "ಅದು ಸತ್ಯ, ಆತನು ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ.6–16–3) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಕಣ್ಣಿಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಬಟ್ಟೆಯ ಬಂಧನವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಗಂಧಾರದೇಶದ ಶ್ರೇಷ್ಠಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ "ನಿನ್ನ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವೇ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಸಂಸಾರಿತ್ವವಲ್ಲ, ಅದೇ ನಿನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ, ನೀನು ಈಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಹೊರತು, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ನೀನು ಅದಾಗುವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. "ಅವನ ಈ

ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡನು" (ಛಾಂ.6–16–3) ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶದ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಳುವಾತನು "ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು" ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡನೆಂದು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು. ಆಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು" (ಛಾಂ.3–18–1) ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಂತೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ "ಉಪಾಸೀತ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು "ಇತಿ" ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ಬಾಧಿತವಾಗದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಸಂಸಾರಿತ್ವೋಪದೇಶವೇ ಆಗಿದೆಯೋ ಹೊರತು ಬರೀ ಸಂಪನ್ಮಾತ್ರೋಪದೇಶವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಅವನಿಗೆ ವಿನಾಶವು ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ಆಗಿಯೇ ತೀರುವುದರಿಂದ "ಜೀವನು ಸಾಯುವವನಲ್ಲ" (ಛಾಂ. 6–11–3) ಎಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ತಪ್ಪೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಕಾರ್ಯದ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು" (2–6) ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈತನು, ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ. ಹಿಂದೆ ಯಾರು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದನೋ ಅವನೇ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದವನಾದಾಗ ಸಂಸಾರಿಯಾದನೆಂದು ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಾತೀತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡೂ ಕ್ತ್ವಾ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಭೋಗ್ಯಭೋಕ್ತೃವಿನಿಂದಾದ ಸಂಸಾರವು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

272) ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ :

ನಾನು ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ! ಆ ಈ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ (ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು) ಬರೀ ಶ್ರುತಿಯಷ್ಟನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸಾಹಸದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲಾ?" ಎಂಬೀ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಶಂಕೆಗೆ 'ಹಾಗಲ್ಲ', ಅರಿಯುವಾತನಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲ"! ಎಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾವ ತಲೆ ಎದೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ತಲೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾತನು ಅದನ್ನರಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಅರಿಯುವವನಾದ್ದರಿಂದಲೇ (ಅವನಲ್ಲಿ) ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯವಾದ ದುಃಖಿಗಿಂತ ದ್ರಷ್ಟೃವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ದ್ರಷ್ಟೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವವು. ಇದನ್ನು ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿ – ತಲೆಯಲ್ಲಾಗುವ ದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ದುಃಖಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ದೃಶ್ಯವಾದ ದುಃಖಿಗಿಂತ ದ್ರಷ್ಟೃವಾದವನು ಬೇರೆಯವನು ಮತ್ತು ಅವನು ದ್ರಷ್ಟೃವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ದುಃಖಿಯಲ್ಲ" (ಉಪ. 16–8) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಕೇವಲನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಣುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ದುಃಖಾದಿಗಳ ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತನು ತೋರಿಬಂದವನಾಗುತ್ತಾನಲ್ಲ? ಹೇಗೆ ರಾಹುವು

ಚಂದ್ರನೇ ಮುಂತಾದವರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದು "ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನು ತೋರುತ್ತಾನಲ್ಲ"? (ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ) ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ತಪ್ಪೇ ಎಂಬುದನ್ನು "ಹಾಗಲ್ಲ, ಧರ್ಮಗಳು ಧರ್ಮಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮ(ವಿಷಯ)ವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ರಾಹುವಿಗಿಂತ ಚಂದ್ರನೇ ಮುಂತಾದವರು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೋ ಆ ರೀತಿ ಸಂಸಾರಿಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಸಂಸಾರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನೈದಿಲೆಗಿಂತ ಅದರ ನೀಲಿಯು ಹೇಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೋ ಆ ರೀತಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲಾದರೋ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೇ ತೋರಿಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಯಾವ) ತನ್ನ ಧರ್ಮಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಯಾವುದೊಂದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಧರ್ಮಗಳಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರೂ ಸಹ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ನೈದಿಲೆಯ ನೀಲಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು (ಅಗ್ನಿಯ) ಉಷ್ಣಪ್ರಕಾಶಗಳು ದಾಹ್ಯಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವಂತೆ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಅಗ್ನಿಯು ತನ್ನ ಧರ್ಮವಾದ ಉಷ್ಣವನ್ನು ತಾನೇ ಸುಡುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲೀ, ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ತಾನೇ ಬೆಳಗುವುದೆಂದಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡೂ ಇಲ್ಲ ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪೇ(ಆಗಿದೆ). ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ರೂಪಾದಿಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮವೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ

ಸರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವವು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಇದ್ದದ್ದಾದರೂ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವುಳ್ಳನೆಂಬುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು "ಭಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ದುಃಖಿತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಸಂಹೇಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವದತ್ತನು ಹುಲಿ, ಕಳ್ಳರು, ರೋಗ, ಮುಪ್ಪು ಮರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಹೆದರುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಅವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವನಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವುಗಳು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸಂತೋಷ, ರತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥವುಗಳೆಂದು ಅನುಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕೂಡ ಹುಲಿಯೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೂ ಅದದರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದಲೂ ಅಥವಾ ಅದರ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಮುಖಬಣ್ಣದ ಬದಲಾವಣೆ, ಮೈ ನಡುಕ, ಬೆವರು, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು, ಓಡಿಹೋಗುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅವುಗಳೇನೂ ನೇರಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣುವಂತಹವುಗಳಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅದೇ ಗುರುತುಗಳಲ್ಲೇ ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿ, ಅದರಿಂದ ಊಹಿಸಿದ್ದಾದ ಹೆದರಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ತ್ರಾಸಾದಿ ದರ್ಶನಾತ್" (ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು

ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಗ್ರಂಥ ಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

(ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ) ಹಾಗೇನಿಲ್ಲ, ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ದುಃಖವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅರಿಯುವಾತನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪಾದಿಗಳು (ಆ ವಿಷಯಗ)ಳದ್ದೇ ಆಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಅರಿಯುವಾತನದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹೀಗೆಯೇ ಸುಖದುಃಖರಾಗದ್ವೇಷಭಯುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕೂಡ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದು ಅದರ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅರಿಯುವವನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವವುಗಳಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಂತೆ ಅದೇ ಕರ್ತೃಕರ್ಮವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ– "ರೂಪ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು, ರಾಗದ್ವೇಷ ಭಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವು ಶುದ್ಧನು ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಭಯನೂ ಆಗಿರುವನು" (ಉಪ. 15–13) ಎಂದಿದೆ.

273) ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ :–

ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಕಣ್ಣಿನಂತೆ ಅದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನೋವನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೋ ಇದೇ ರೀತಿ ಆತ್ಮನೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನರಿಯಬಹುದೆಂದರೆ ಏನಾಶ್ಚರ್ಯ? ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುವವನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವವನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರಲ್ಲ, ಇದೂ ಸಹ ತಪ್ಪಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. (ಏಕೆಂದರೆ) ನಾನೆಂದು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವನಧರ್ಮಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊರಬ್ಬಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಂಸಾರಿ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಮ್ಮ ಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅದಕ್ಕೆ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೇಶಶ್ರುತಿಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾವ ರೀತಿ ಮಾಡಿದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು "ಕಪಿಲಕಣಾದರ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ!" ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಪಿಲಾನುಯಾಯಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಮೇಯನೇ ಆದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಣಾದಾನುಯಾಯಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ಸುಖದುಃಖವೇ ಮುಂತಾದ ಒಂಭತ್ತು ಗುಣಗಳು ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಜೈನರೇ ಮೊದಲಾದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಂಸಾರಿ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ (ಎಲ್ಲಾ) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಈ (ವೇದಾಂತ) ದರ್ಶನವು ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದು ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, (ಏಕೆಂದರೆ) ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೈದಿಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೇ ಎಂತಲೂ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನೆಂತಲೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಸಂಸಾರ್ಯಾತ್ಮದರ್ಶನವು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂತಲೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವರದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆಯೂ, ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅವರು) ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು– ಈ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಾತನು ಗೊತ್ತಾಗಿಬರುವವನಲ್ಲ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಂತೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಸಾವಯವವಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬೇರೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನೋವನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಬಹುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವವನಾದ ಆತ್ಮನಾದರೋ ಅನೇಕಾತ್ಮಕನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದರೊಡನೆಯೂ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡವನಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗುಂಪನ್ನೇ ಅರಿಯುವವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗುಂಪಿನ ಕೆಲಸವೆಲ್ಲಾ

ಅವನಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ– "ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣು ಅನೇಕಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಸಂಹತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಕರ್ಮಕರ್ತೃವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ರೀತಿ ಆತ್ಮನು ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ" (ಉಪ. 16–10). ಇನ್ನು ಕಪಿಲಕಣಾದರೇ ಮೊದಲಾದವರ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿದೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಇದೇನು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆ ಕಪಿಲರೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಮೂಲವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದ ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವನೂ ತಿಳಿಯಲಾರ, ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಊಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ತಾರ್ಕಿಕರ (ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಭ್ರಾಂತವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲಾ ತಾರ್ಕಿಕರ ದರ್ಶನವೂ ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನವೇ ಎಂದು (ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ). ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರದ್ದು ಭ್ರಾಂತವಾದದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೌತದರ್ಶನವೇ ಭ್ರಾಂತವಾದದ್ದೆಂದು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪುಷ್ಟಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂದಾದಮೇಲೆ ದೋಷವಿರುವುದೆಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾದ ತಾರ್ಕಿಕರದರ್ಶನವೇ ಭ್ರಾಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು – ಶ್ರುತಿ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ಕಪಿಲರು ಒಪ್ಪಿರುವುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಶುದ್ಧನೂ ಅಸಂಗನೂ ಆದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವೈಶೇಷಿಕರ (ಆತ್ಮನು) ಇಚ್ಛೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುವನೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರವು ಭ್ರಮೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭಿನ್ನಜಾತೀಯವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ಮುಂತಾದ (ಗುಣವಿಲ್ಲದ) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮನ ಆದಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದದೇ ಇರಲಾಗಿ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳುಂಟಾಗುವುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣಗಳಿಗೆ

ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಅಯುತಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಬರೀ ಒಪ್ಪಿಗೆಮಾತ್ರವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಮವಾಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕಾಪಿಲ (ವಿಚಾರಕ್ಕೆ) ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಿರುದ್ಧವೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತವಾದದ್ದೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ವೈದಿಕರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರದ್ದು ಭ್ರಾಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಅವರು ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ ನೇರಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ನೇರವಾದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಶೋಭಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು- ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ದುಃಖಿತ್ವಾದಿಗಳು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಕಂಡಿದೆ ಎಂದು ಏನು (ಪೂ.ಪ) ಹೇಳಿತ್ತು, ಇದರ ಬಗ್ಗೆ (ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ) ಯಾವಾತನಿಗೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ಕಂಡಿದೆಯೋ ಆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ದುಃಖಿತ್ವವಿರಲಿ, ಆದರೆ ಯಾವಾತನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಆ ದುಃಖದ್ರಷ್ಟೃವಿಗೆ ದುಃಖಿತ್ವವೆಂಬುದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದವರನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹದ ಸುಡುವಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ "ನಾನೇ ಸುಟ್ಟವನಾದೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಸುಳ್ಳಾದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ದುಃಖಿತ್ವವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸರಿ. (ಯಾವುದಕ್ಕೂ)ತಗಲದ ಮತ್ತು ದೇಹವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸುಡಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಮತ್ತೂ ಏನಂದರೆ – ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ಗಮ್ಯನಾಗಿ ಯಾವನು ತೋರಿಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಅವನು ದೇಹಾದಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬನೇ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ (ಅವುಗಳನ್ನೇ) ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗಿರಲಾಗಿ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆ ಅಹಂಕರ್ತೃವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅವನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ

ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಅವನಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅದನ್ನೂ ನೋಡುವಾತನು ಯಾವನಿದ್ದಾನೆ ಅವನು ಕರ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ, ಭೋಕ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ರುಚಿಯಾದ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ತಿನ್ನದೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವನು" (ಮುಂ. 3–1–1) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕರೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಸಹ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಯಾವುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖಿತ್ವವು ಅಹಮಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಆದದ್ದು, ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡುವವನಿಗೂ ದುಃಖವಿದೆ ಎಂಬ ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾದದ್ದೇ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ– "ನಾನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ದುಃಖಿಯಾಗುವನು, ದುಃಖಿಯಾದವನನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಗಾದಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವಾತನಿಗೆ ದುಃಖಿ ಎಂಬ (ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದು) ಆದರೆ ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡುವಾತನಿಗೆ ದುಃಖವಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ" (ಉಪ. 16–9). ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಗಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಸಾಕು.

274) ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವು ಮತ್ತು ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ:–

(ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ) "ಒಬ್ಬನು(ಏನನ್ನೂ) ತಿನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, "ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ರುಚಿಕರವಾದ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾದರೋ ಜೀವಾತ್ಮನ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅದರ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ)

ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಕೇಳಿಯೇ ಇದೆ. "ಈ ಪುರುಷನು ಕಾಮಮಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದಾಗಿ ಆತನು ಯಾವ ತರಹದ ಬಯಕೆಯವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಆ ತರಹದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಯಾವ ತರಹದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ತರಹದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. 4–4–5) ಎಂದು, "ಏನೇನನ್ನು ಈತನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೋ ಅದದರ ತುದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ (ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಿ) ಮತ್ತೆ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. (ಬೃ. 4–4–5) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೇ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವಾತನು ತಿಳಿದುಬರುವವನಲ್ಲ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂದಾಗಲಾಗಿ ಆದರಿಸಬಾರದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಈ ಸಂಸಾರವೇನಿದೆ (ಇದು) ಯಾರಿಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು "ಏಕತ್ವಾಚ್ಚ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮುಂದಿನ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ಅವಿಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಯುಕ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ (ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ), ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದೇ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ಉಚ್ಯತೇ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಲ್ಲಾ! ಶ್ರುತಿಯು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವಂಥದ್ದೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಉಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ "ಆತನು ಒಬ್ಬನು" ಎಂದು ಬರೀ ಶ್ರುತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಆದೀತು ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಿ "ಇತ್ಯೇವಮಾದಿ ಪೂರ್ವವತ್ ಸರ್ವಮಿತಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಇದರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ) ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ನೋಡುವವನು, ಕೇಳುವವನು ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವನಿರುವನೋ, (ಮತ್ತು) ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದವನಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತಾನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಈತನು ಆದಿತ್ಯನ ಒಳಗಿರುವುದರಮೂಲಕ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪದವನಾಗಿರುವನೋ ಕಾಮದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿರುವನೋ, ಆತನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವ ಈತನನ್ನೇ "ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತನು" ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೋ (ಅವನೇ ಇವನು). ಗಡಿಗೆ ಕುಡಿಕೆಯೊಳಗಿರುವ ಆಕಾಶವು ಮಹಾಕಾಶದೊಡನೆ ಏಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಗಡಿಗೆ ಕುಡಿಕೆಗಳೂ ಸಹ ಆಕಾಶದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತತ್ವವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾದವನಿಗೂ ಅದ್ವೈತತ್ತ್ವವು ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣ ಶರೀರ, ಜ್ಯೋತಿ, ಪೃಥಿವೀ, ಆಕಾಶಗಳು ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವದಿಂದ ಇರುವವುಗಳಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವುಗಳೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆಕಾಶದವರೆಗಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಧಿದೈವಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಿಭೂತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿ ನಾನಾತರಹವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಘನವೆಂಬ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೀಳಾದ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನಲ್ಲಾಗಲೀ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ (ಸಮಸ್ತ) ಉಪಾಸನಾಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನಲ್ಲಾಗಲೀ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ

ಹಿಂದಿನವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದರೊಡನೆ (183ನೇ ಭಾಗ) ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದ (ಆದಿ) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ "ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆ ಅರಿತಿರುವನೋ" ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದಾದ ಅನ್ನಮಯದ ಸಂಕ್ರಮಣವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯ (78 ಭಾ.ಭಾ) ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಇಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಂಬಬೇಕೆಂದು ನಾವೇನೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ-(ಬೇರೆ) ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬಾರದ (ಮತ್ತು ಎಂದಿಗೂ) ಸುಳ್ಳಾಗದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಹಂಕರ್ತೃವಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವನು ಯಾವನಿರುವನೋ (ಆತನನ್ನು) ಅವನಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ, ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಯಾವಾತನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವನೋ ಅವನಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವ(ವಿದೆಯೆಂಬು)ದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿಯಾದ ಸಂಸಾರಿಯನ್ನು ಅದು ಅರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈತನಿಗೆ ಅನೇಕತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡ ಆತನಿಗೆ ತೋರುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. "ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನು, ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನು, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷನು, ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಾಸವಾಗಿರುವವನು, ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಚೇತನನು, ಕೇವಲನು ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನೂ

(ಆಗಿರುವವನು)" (ಶ್ವೇತ.6–11) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಶ್ರುತಿಯು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು (ಆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು) ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಒಯ್ಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ ಆತ್ಮನು ಏಕನಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವವನೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇನ್ಯಾರಾದರೋ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವನ್ನು ಹಟಹಿಡಿದು "ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ತಿನ್ನದೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವನೆ"ಂಬ (ಮುಂ. 3–1–1) ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬೇರೆರೀತಿಯಾಗಿ ಒಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರೋ ಅವರು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು (ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ) ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

275) "ಸ ಯ ಏವಂವಿತ್" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ (ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಸಂಬಂಧವು

"ಇದೇ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಹಿಂದಿನಂತೆ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಿ ಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನ ಸಾಮಗಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹದ ಒಟ್ಟರ್ಥವನ್ನು "ಅನ್ನಮಯಾದಿಕ್ರಮೇಣ ಆನಂದಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಮ್ಯ" ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾಕೋಶದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ (ಅದನ್ನು) ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿ ಕೊನೆಯ ಕೋಶವನ್ನು ದಾಟಿ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಎಂದರ್ಥ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥವೂ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೇ ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ (ಈವಲ್ಲಿಯು) ಆರಂಭವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ (ಇನ್ನೇನು) ಉಳಿದಿದೆ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ....."

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹಿಂದಿನವಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? (ಅದು) ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬೀ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಂದಿನವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ಹೀಗಾದಾಗ ಇನ್ನೇನು ಉಳಿದಿದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಸೋಽಶ್ನುತೇ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಫಲವಚನಸ್ಯ ವಿಸ್ತಾರೋ ನೋಕ್ತಃ" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವರೋ ಅಲ್ಲೇನು ಉಳಿದಿದೆ? ಎಂದರೆ "ಅವು ಯಾವುವು", ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗಲಿ, ಇದುವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೀರಾ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ತತ್ರ" ಎಂದಾರಂಭಿಸಿ "ದರ್ಶಿತಾಃ" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾದ ಭಾರ್ಗವೀ ವಾರುಣೀವಿದ್ಯೆಯು ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳದೇ ಇದ್ದದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಾಧನೆಯಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಾನ್ನಾದರೂಪದಿಂದ ವಿನಿಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಉಪಾಸನಾ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಆಕಾಶಾದಿ ಕಾರ್ಯವಿಷಯಾಣಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಆದಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಾದರೋ ಆಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ್ದಾದ ವಾಯುವನ್ನೂಕೂಡ ಪರಿಮರವೆಂಬ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಆ ಫಲಗಳು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಅನೇಕ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದಾದರೂ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಆಗುತ್ತವೆ (ಎಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕು). (ಅದನ್ನು) "ಸೋಽಶ್ನುತೇ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಋಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ (ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ) ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಕೊಟ್ಟು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

276) "ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ"ಂದು ಫಲವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ :–

ಏಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಮಕಾಮೀ(ಕಾಮಯಿತವ್ಯ) ಎಂಬ (ತ್ರಿಪುಟಿ) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಏನಿದೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾ ಸಂದೇಹವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಯಾವಾತನು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಅರಿತಿರುವನೋ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮವು "ಕಾಣದ್ದು ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದು" (2–7) ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯ)ದಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಬಯಸುವವನು ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಗಳೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು "ಪ್ರಾಣನೇ (ಅಲ್ಲವೆ) ಅನ್ನವು" ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ, ಈ ದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರಿ! ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಯಾವನಿರುವನೋ ಆ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾವಾತನಿರುವನೋ ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಬಾಯಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ! ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲೇನು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದು? ಎಂದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಸಮೂಹವೆಲ್ಲಾ

ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ. ಭೇದಸಮೂಹವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. "ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" (2-7) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವನು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯಾನು? "ಯಾವಾಗ ಈತನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮವೇ ಎಂದು (ಗೊತ್ತಾ)ಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಂಡಾನು? (ಬೃ. 4-5-15) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ.- "ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರಿತವನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

277) ಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ

ಆ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು "ಉಚ್ಯತೇ! ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವಾಪತ್ತೇಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ 'ಸಮಶ್ನುತ ಇತ್ಯುಚ್ಯತೇ' ಎಂಬವರೆಗೆ ಶಂಕಾಗ್ರಂಥವೆಂದೂ 'ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವಾಪತ್ತೇಃ" ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವೆಂಬುದೇ ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ಇಮಾನ್ ಲೋಕಾನ್'' ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಪುರುಷಾದಿತ್ಯಸ್ಥ......" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ..... "ಅದ್ವೈತಂ ಫಲಭೂತಮಾಪನ್ನಃ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು (ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ)- ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶದಿಂದ ದ್ವೈತದ ಆಭಾಸವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಜ್ಞಾನಿಯು "ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಾನು ಆತ್ಮನು"! ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ, ಅಣಿಮಾದ್ಯೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಯೋಗಿಗಳ ಯಾವ ಇಷ್ಟಬಂದಂತಹ ಅನ್ನ ಮತ್ತು ಇಷ್ಟಬಂದಂತಹ ರೂಪವೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅದು ನನ್ನದೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತಾ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಾನಂದವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಆದರೆ) ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತಾನಂದದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ್ದಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಉದಯವಾಗುವ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲವೆ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ- ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಯಾವ ಈ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಲು (ಅದೂ) ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ತೊಲಗುತ್ತದೆ". (ಗೀ.ಭಾ. 2-69). ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಶೇಷವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣುಪೊರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾದ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನೇ ಮೊದಲಾದವು ಕಣ್ಣಿನಪೊರೆಯು ಹೋದಮೇಲೂ ಉಳಿದಿರುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ?" (ಗೀ.ಭಾ. 18-48) ಎಂದೂ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಅದರಿಂದಾದ ದ್ವೈತವ್ಯವಹಾರವಾಗಲೀ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು)ತಿಳಿ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈತನು ಆತ್ಮನಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಮಗಳಿಗೂ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನು ಏನನ್ನೂ ಬಯಸದವನಲ್ಲವಲ್ಲವೇ? ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪಡದೇಇರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ (ಆತನಿಗೆ ಮತ್ತೆ) ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. "ಇನ್ನು ಬಯಸದವನಾಗಿರುವವನು ಯಾವನು ಅಕಾಮನೋ ಅವನು ನಿಷ್ಕಾಮನು, ಆಪ್ತಕಾಮನು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಕಾಮನು" (ಬೃ.4-4-6) ಎಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಈತನಿಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆಪ್ತಕಾಮನು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು.

ಹಾಗಾದರೆ "ಕಾಮಾನ್ನಿಯು ಮತ್ತು ಕಾಮರೂಪಿಯು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ (ಹೊಂದುತ್ತದೆ?) ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು "ಇಮಾನ್

ಲೋಕಾನ್" ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಆತ್ಮತ್ವೇನಾನುಭವನ್" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಭಾವವು- ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ತನಗಿಂತ) ಬೇರೆಯಾದ ಲೋಕಗಳಾಗಲೀ, ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ರೂಪವಾಗಲೀ ಸಂಚಾರವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಈತನಿಗೆ ಅದ್ವೈತಾನಂದಾತ್ಮನೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಅದು) ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಕಾಮಾನ್ನತ್ವವು ಕಾಮರೂಪವು ಒದಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಒದಗಿರುವುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಅನುವಾದಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಜ್ಞಾನಿಯದೇ ಎಂದು ಈತನ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಕೂಡ ದ್ವೈತವಾದ ಅನ್ನರೂಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿಲ್ಲ. "ಅನುಸಂಚರನ್" ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. "ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಓಡುವವನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನು" (ಶ್ವೇತ. 3-19) ಎಂಬಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆನಂದಮಯನವರೆಗಿರುವ ಐದುಕೋಶವನ್ನೂ ಸೇರಿದವನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಂಚರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

278) ಜ್ಞಾನಿಯ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದ ಸಾಮಗಾನವು :-

ಹೀಗೆ ಭೂಮಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಈ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅಮೃತವಾದ ಅಭಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರೂಪದಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ, "ಈ ಸಾಮಗಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು-ಸಮವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಾಮ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನನ್ಯರೂಪವಾದ ಗಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ- ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದು "ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಗೀತಿರೂಪವಾದ ಮನ್ತ್ರದ ಗಾನವನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಮತ್ವವು(ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದಾದರೋ ಅದ್ವಯವಾದ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಮವು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಈತನು ಗಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲುಕೀಳೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಮವಾಗಿರುವ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನೆಂದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾ ಲೋಕಾನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು(ತಾನು) ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಾರ್ಥನಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತೋರ್ಪಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಾಧಕಜನರನ್ನು ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೃತಾರ್ಥನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತನಗೆ ಇನ್ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

279) ಜ್ಞಾನಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದವನು :–

ಹಾ 3 ವು ಎಂಬುದು ಸ್ತೋಭವು, ಅಹೋ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿಪಾತವು. ಅತ್ಯಂತಾಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರುಸಲ ಬಂದಿದೆ. ಸ್ತೋಭವೇ ಆಶ್ಚರ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯವು ಯಾವುದು? ಸರ್ವಾತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದಾದದ್ದೆಂದು ಕೆಲವರು (ಹೇಳುವರು). ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆ? ಎಂದರೆ– ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸರ್ವಾತ್ಮದ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೋ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ– "ಒಬ್ಬನು ಈತನನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುವನು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯದಂತೆ ಹೇಳುವನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಆಶ್ಚರ್ಯದಂತೆ ಕೇಳುವನು, ಆದರೆ ಕೇಳಿದರೂ (ಹೇಳಿದರೂ) ಯಾರೂ ಈತನನ್ನು ಅರಿಯರು" (ಗೀ 2–29). ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದಾದದ್ದು? ಎಂದರೆ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಅದ್ವೈತನಾದ ಆತ್ಮನು ನಿರಂಜನನಾಗಿದ್ದರೂ ನಾನೇ ಅನ್ನ ನಾನೇ ಅನ್ನಾದನು ಎಂಬುದು. ಅದ್ವೈತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅನ್ನಅನ್ನಾದವಿಭಾಗವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಂಜನನಲ್ಲಾದರೋ ಅನ್ನಾದತ್ವವು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅನ್ನವೂ ಅನ್ನಾದವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಆಶ್ಚರ್ಯವು. ಇದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ(ಹೇಳಿದ್ದು). ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅದ್ವೈತವಾದ ನಿರಂಜನರೂಪದವನೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು, ಅನ್ನಅನ್ನಾದವಿಭಾಗವಾದರೋ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೇ ತೋರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಒಳಾರ್ಥವು. ಮತ್ತೂ ಏನೆಂದರೆ ಇದು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವು, ಏನೆಂದರೆ-ನಾನೇ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು. ಶ್ಲೋಕವೆಂದರೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಚೇತನಾವಂತನಾದ ನಾನೇ ಕರ್ತನು. ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಚೇತನವಿಲ್ಲದೇ ಈ ಭೋಗ್ಯಭೋಕ್ತೃಗಳ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ದೇಹಾದಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡವನಾದ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಅಚೇತನನಿಂದ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಭೋಗ್ಯವಾದ ಫಲದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವು ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಚೇತನಾವಂತನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು(ಬರೀ)ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ (ಅನ್ನಅನ್ನಾದಗಳನ್ನು) ಕೂಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಉದಾಸೀನನಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನನಗೆ, ಅವರವರು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ ಇದೂ ಕೂಡ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದೂ ಸಹ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು. ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ ಅಯಸ್ಕಾಂತವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಇಲ್ಲದವನಿಂದಲೇ ಸನ್ನಿಧಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ನಾಮರೂಪವೆಂಬ ಮಾಯಾವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ

ಸಂಘಾತವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದು ಭಾವವು. "ಪ್ರಾಣನೇ ಅನ್ನವು ಶರೀರವು ಅನ್ನಾದವು..... ಆ ಈ ಅನ್ನವು ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ" (3–7) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ "ನಾನು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಮಾಡುವವನು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇದು– "ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿರುವ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವವನಾಗಿರುವ ಅನೇಕಾತ್ಮಕವಾದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೇರಿಸುವವನು". ಅಚೇತನವಾದ ಅನ್ನಕ್ಕೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲೀ, ಶರೀರಾದಿಗಳು ಜೀವನಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದಾಗಲೀ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನಾವಂತನಾದ ನಾನೇ ಆ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪಾರಾರ್ಥ್ಯವೆಂಬ ಎರಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನೂ ಅದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

280) 'ಅಹಮನ್ನಂ' ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮೂರುಸಲ ಹೇಳಿದ್ದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು :–

"ಅಹಮನ್ನಂ, ಅಹಮನ್ನಾದಃ, ಅಹಂ ಶ್ಲೋಕಕೃತ್" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಮೂರುಸಲ ಹೇಳಿರುವುದು ಏತಕ್ಕೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ–"ಮೂರುಸಲ ಹೇಳಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಈ ತ್ರಿರುಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ– "ಅಹಮನ್ನಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೂರುಸಲ ಹೇಳಿರುವುದು ಆದರಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಇಲ್ಲದ ಜನರಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ." (ತೈ.ವಾ 3–83) ಅದೂ ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. "ಸತ್ಯಂ ಸತ್ಯಂ ಪುನಃ ಸತ್ಯಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ "ಅಹಮನ್ನಂ" ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮೂರುಸಲ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು

ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಹಾ 3 ವು" ಎಂಬೀ ಸ್ತೋಭಾಕ್ಷರಗಳಿಂದಲೇ ಆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮೂರು ಸಲ ಹೇಳಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೂ ಕೂಡ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡುವ (ಪ್ರಯಾಸವು) ಸಾಕು.

281) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು :–

ಮತ್ತೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು "ಅಹಮಸ್ಮಿ ಪ್ರಥಮಜಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಅದನ್ನು ಅಹಮಸ್ಮಿ ಭವಾಮಿ"– ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆತನು ಯಾವನಾದರೂ (ಸರಿ) ಆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪೂಜ್ಯನಾದ ಮೊದಲುಹುಟ್ಟಿದವನಾದ ಸತ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತಿರುವನೋ" (ಬೃ.5–4–1). "ಮೊದಲು ಅಪ್ಪು ಒಂದೇ ಇದ್ದವು. ಆ ಅಪ್ಪುಗಳು ಸತ್ಯ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು" (ಬೃ.5–5–1) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗುವಿಕೆಯಿಂದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನ ಜನ್ಮವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದದ್ದಾಯಿತು. ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಾದ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದವನಾದ ಅವನೂ ನಾನೇ, ಎಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನೇ ಆಗಿರುವನೆಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವು. ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪವಾದ ಸತ್ಯವು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವುದಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಅವ್ಯಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಎಡಬಿಡದೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದು ಹೃದಯಾಶಯವು. ಅಥವಾ ಅನ್ನಾದರೂಪದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾನು ಮೊದಲುಹುಟ್ಟಿದವನು ಎಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವು. ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೋ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಾದಿಭಾವವಿಲ್ಲದವನು.

"ಅದನ್ನು ಯಾವುದೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ ಅದೂ ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ.3–8–8) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಒಳಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ವಾರ್ತಿಕವಿದೆ– "ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪವಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಇದಕ್ಕೆ ಅದಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಮೊದಲುಹುಟ್ಟಿದ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಾಗಿರುವೆನು) ನಾನು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ" (ತೈ.ವಾ 3–84). ಇನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಮೊದಲಿಗನು ನಾನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು, ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ದೇವತೆಗಳನ್ನು" (ಬೃ.5–5–1) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಾಗಿ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆತನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮೊದಲಿಗನು. "ಅವ್ಯಶ್ಯನು, ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನು" (2–7) ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಯಾವ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಧರ್ಮವಿಲ್ಲದವನಾದರೂ ನಾನು ಪ್ರಥಮಶರೀರಯಾಗಿರುವೆನು ಎಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವು. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಪರಿಹಾರವು.

ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿಗನು ಎಂಬೀ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಇದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವು ನಾನೇ ಆಗಿರುವೆನು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಹೆಸರಿ(ಗೆ) ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ– "ಈತನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಈತನೇ ಇಂದ್ರನು, ಈತನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು, ಈತನೇ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು, ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು– ಭೂಮಿ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸು ಎಂಬೀ ಭೂತಗಳು ಈ ಅಲ್ಪವಾದ ಕ್ಷುದ್ರಕ್ರಿಮಿಗಳು, ಗಿಡಮರ ಬಳ್ಳಿಗಳು, ಕುದುರೆಗಳು ಹಸುಗಳು, ಪುರುಷರು, ಆನೆಗಳು ಏನೇನು ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿವೆಯೋ ಅದು, ಪಕ್ಷಿಗಳು,

(ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳೇನಿವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ) ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿವನ್ನೇ ಕಣ್ಣುಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ, ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ಇವೆ, ಲೋಕವು ಅರಿವನ್ನೇ ಕಣ್ಣುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನೆಲೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಐ. 3–3) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

282) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲರ ಅಮೃತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು :–

ಹೀಗೆ ಉಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇನ್ನು ಈಗ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂಬ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲವಾಗಲಾಗಿ ಅದೇ ಎಲ್ಲರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು "ಅಮೃತತ್ತ್ವಸ್ಯ ನಾ3ಭಾಯಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾಭಿಯು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾನದಿಂದ ಆದ ವಿಕಾರವು ನಾಭಾಯಿ ಎಂಬುದು. ಚಕ್ರದ ಕಡ್ಡಿಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆ ಗುಂಭವು ಹೇಗೆ ಆಶ್ರಯವೋ ಹಾಗೆ ಇದು ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಆಪೇಕ್ಷಿಕವಾದ ಅಮೃತತ್ತ್ವವುಳ್ಳ ದೇವತೆಗಳ ಅಮೃತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಭಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರ ಮುಖ್ಯಾಮೃತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅಮೃತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವಂಥದ್ದು" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಮೃತವು ನನ್ನ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವವರಿಗೆಲ್ಲಾ ನಾನೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವರೂಪವಾದ ಅಮೃತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವೆನು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಆ ದೇವನನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ನಾನು ಶರಣು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇನೆ." (ಶ್ವೇತ. 6–18) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಇದೆ. "ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಬಳಿಸಾರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನು ಕೊಡುವೆನು", "ಅಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಅಂತಃಕರಣಾಶಯನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನದೀಪದ ಮೂಲಕ ನಾಶಪಡಿಸುವೆನು" (ಗೀ. 10–10,11) ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದಲೂ

ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

283) ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುವವನಿಗೂ ಕೊಡದವನಿಗೂ (ಅವರವರಿಗನು)ಗುಣವಾದ ಫಲವು :–

"ಯಃ ಕಶ್ಚಿನ್ಮಾಂ ಅನ್ನಂ......." ಎಂಬುದಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು. ಯಾವನು ಅಜ್ಞನಾಗಿದ್ದು ಅನ್ನವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅತಿಥಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಮುಂತಾದ (ತಕ್ಕ) ಪಾತ್ರದಲ್ಲೂ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅನ್ನದಾನವು ಮಹಾಫಲ(ದಾಯಕವಾದದ್ದೆಂಬ) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆ ಫಲವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅನ್ನವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವಿನಾಶವಾಗದಿರುವುದನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗಿರುವುದನ್ನು (ಕಾಪಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). 'ಆವಾಃ' ಎಂಬ ಭೂತಕಾಲದ ಮಧ್ಯಮಪುರುಷರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು (ಅವತಿ)ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಸಮಯಕ್ಕೆ (ತಕ್ಕಹಾಗೆ) ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ನವು ಹಾಗೆಯೇ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಿಂದಾತನು ತನ್ನನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ "ಪ್ರಯಚ್ಛತಿ" ಎಂಬ ಪದವಾದ ಮೇಲೆ "ಅನ್ನಾತ್ಮನಾ ಬ್ರವೀತಿ" ಎಂದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (ಪಾಠವು) ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆ ಪಾಠವು ಮೂಲಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ (ಎಂಬುದು)ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದರೆ ಆಗ "ಅನ್ನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ–ಯಾವಾತನಾದರೋ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅನ್ನಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೊಡದೇ ಇರುವವನೋ–ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅತಿಥಿಯೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ (ಅನ್ನವನ್ನು)ಕೊಡದೇ ಯಾವಾತನು ತನಗಾಗಿಯೇ ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೋ ಆತನು ತನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರೀ ಅನ್ನವಾದವನಾಗಿ ಆ ಹೊಟ್ಟೆಬಾಕನನ್ನು ಭಕ್ಷಣಕಾಲದಲ್ಲೇ ಭಕ್ಷಿಸುವೆನು". ಆ ಅನ್ನವು ಪಾಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವು. "ಬರೀ ತನಗಾಗಿ ತಿನ್ನುವವನು ಕೇವಲ ಪಾಪವನ್ನೇ ತಿನ್ನುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ತೈ.ಬ್ರಾ. 2–8–8–3), "ಯಾರು ತಮಗಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಪಾಪವನ್ನೇ ಉಣ್ಣುವವರಾಗುತ್ತಾರೆ" (ಗೀ. 3–13) ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

284) ಜ್ಞಾನಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ :–

(ಇಲ್ಲಿ.ಪೂಪ. ಯು) ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವರೂಪದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾದರೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಅನ್ನಾನ್ನಾದಾದಿಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದವನಾದರೆ (ಆ) ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷದಿಂದ ನಾನು ಹೆದರಿಯೇನು. (ಆದ್ದರಿಂದ) ಸಂಸಾರವೇ ಇರಲಿ. ನಾನು ಮುಕ್ತನಾದರೂ (ನಾನು) ಅನ್ನನಾದವನಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ತಿನ್ನಲ್ಪಟ್ಟೇನು! ಈಗಲಾದರೋ ಸಂಸಾರಿಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವವನೇ ಹೊರತು ತಿನ್ನಲ್ಪಡುವವನಲ್ಲ. ಮುಕ್ತನಾದವನಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ತಿನ್ನಲ್ಪಟ್ಟವನೂ ಆದೇನು! ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. (ಇಲ್ಲಿ) ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೆದರಬೇಡ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅನ್ನವೂ ಅನ್ನಾದನೂ ಆಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿನ್ನುವವನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಬರೀ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಯಾವ ಬಣ್ಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಆಕಾಶವು ನೀಲಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವರೂ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಳುವರೋ ಅದರಂತೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹಾಗಾದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಏನು? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಅ ತೀತ್ಯಾಯಂ"

ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಯತೋ ಬಿಭೇತಿ" ಎಂಬವರೆಗಿನ (ಭಾಷ್ಯ ಭಾಗದಿಂದ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಿಂದ ಹೆದರುತ್ತಿದ್ದನೋ, ಆತನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿದು ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಯಿತು ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದೋ, ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಭಯವೇನಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದ್ವಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿ "ನಾನೇ ಅನ್ನನು" ಎಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾನೆ). ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಈತನು ತಿನ್ನಬೇಕಾದವನೆಂದೇನೂ ಎಂದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನ್ನಾನ್ನಾದವೆಂಬುದೇನಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಈತನು ಹೆದರಿಯಾನು! ಎಂದರ್ಥ.

285) ಅನ್ನಅನ್ನಾದದ ಸಾಮಗಾನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು :-

ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಆಗ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಮೂಲವೇ ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂಬಂತಾಯಿತು ಎಂದು "ಏವಂ ತರ್ಹಿ ಕಿಮಿದಮಾಹ...." ಎಂಬುದರಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಗಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವು ಬೇರೆರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ಯೋಽಯಮನ್ನಾನ್ನಾದಲಕ್ಷಣಃ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಆ ಭಾಷ್ಯದ) ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. ಈ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವೇನಿದೆ ಇದು ನಿಜವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಾವು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಅದು ವ್ಯವಹಾರವೆಂದ) ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಮೊಲದಕೊಂಬಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವಾದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೇವಲ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾವಿಕಲ್ಪವು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು

ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು" (2-1). "ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ" (2-6) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. "ಸತ್ತು ಮತ್ತು ತ್ಯತ್ತಾಯಿತು" (2-6) ಎಂದಲ್ಲವೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಈತರಹದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು "ನಾನು ಅನ್ನ, ನಾನು ಅನ್ನ, ನಾನು ಅನ್ನವು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಯಾವ ಈ ಸರ್ವಾತ್ಮಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಅದು ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದರಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಕಾರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ, ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಂದೇಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವ ಮೂಲಕ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

286) ವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲಾ ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಕರಗಿಸುವಂಥದ್ದು :-

ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಭಯವಿರಬಹುದಲ್ಲಾ! ಎಂಬ ಸಂದೇಹರೋಗಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆಮಾಡಿ, ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು-ಆದ್ದರಿಂದ ಭಯವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಲೇಶವೂ ಸಹ ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತವೇ(ಆಗಿದೆ), (ಆ) ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪಡೆದವನಿಗೆ (ಆ ಭಯ)ವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ-ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದರೀತಿಯಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅನ್ನಅನ್ನಾದವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು (ಬರೀ)ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಾಗಲಾಗಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಭಯವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಂಸಾರದ ದೋಷವಾಸನೆಯೂ ಕೂಡ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ

ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ದೋಷವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾನು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆನು. "ಅಭ್ಯಭವಾಮ್" ಎಂದು(ಭೂತ)ಕಾಲ(ದ ನಿರ್ದೇಶವಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ) ವಿವಕ್ಷೆಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಅದ್ವೈತರೂಪವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರರೂಪದಿಂದ (ಹಾಗೂ) ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡರೂಪದಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂಬುದು ಬರೀ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರದಿಂದ (ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಭಾವ), ಯಾವಾಗಲೂ ತೊಲಗಿಯೇ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮಾಡುವಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ– "ಸೂರ್ಯನು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಹಾಗೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿರೂಪನಾದ ನಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎದ್ದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವೆನು" (ತೈ.ವಾ 2–88). ಭುವನವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುತ್ತಾ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭುವನವು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಸೇವಿಸಬೇಕಾದವನು ಎಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ತಂಬದವರೆಗಿರುವ ಭೂತಗಳು ಈ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭುವನಂ ಎಂಬ ಪದವು ಭೂ ಧಾತುವುನಿಂದ ತಯಾರಾಗಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳು ಇದರಲ್ಲಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು ಭುವನವು" ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಾನ್ನಾದಭಾವವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೇ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದು ಕತ್ತರಿಸಿಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಆತನಿಗೆ ಆ ದೋಷದಲೇಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ

ಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.

287) ಮುಕ್ತನ ಸ್ವರೂಪವು :-

ಮುಕ್ತನ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರ ರೂಪವೆಂಬುದು ಯಾವುದು? ಯಾವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಡಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು "ಸುವರ್ನ ಜ್ಯೋತೀಃ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುವಃ ಎಂದರೆ ಆದಿತ್ಯನು (ಎಂದರ್ಥ), ನ ಕಾರವು "ಅದರಂತೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸುವಃ ಎಂಬ ವ್ಯಾಹೃತಿಯನ್ನು ಆದಿತ್ಯನ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಬಲದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ನ ಕಾರವು ಅಂತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಈಗ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದಿತ್ಯನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಯೋತಿಯು ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದು-ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತೀಃ ಎಂದು ದೀರ್ಘ ಬಂದಿರುವುದು ವೈದಿಕಪ್ರಯೋಗವು. ಹೇಗೆ ಆದಿತ್ಯನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪದವನೇ ಆಗಿರುವನೋ, ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಕತ್ತಲೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೋ, ಇದೇ ರೀತಿ ನಾನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದವನೇ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೇಗೂಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಕತ್ತಲೆಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಲ್ಲಿ ಭುವನವನ್ನಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನುಂಗಿದವನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂತಲೂ, ಸುವರ್ನಜ್ಯೋತೀಃ ಎಂದರೆ ಸುಂದರವಾದ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಶರೀರನಾಗುತ್ತಾನೆ" – ಎಂದು ಕೆಲವರ ಊಹಾರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇನಿದೆ. ಅದು ಜರದ್ಗವವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಹೊಂದದ ತಪ್ಪರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾದ ಏನೋ ಒಂದಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಾತ್ಸಾರಮಾಡಬೇಕು. ಮುಕ್ತನಾದವನು ಅನ್ನಅನ್ನಾದಗಳ ಸಂಘಾತರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದದ್ದು. ಹೇಗೆ ಕೇಳಿಬಂದಿದೆಯೋ ಆ

ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದವನಾದ (ಜ್ಞಾನಿಗೆ) ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು–ಯಾವಾಗಲೂ ಅಡಗಿಯೇ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನವಲಂಬಿಸುವ ಮೂಲಕ (ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು)– ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಸುತ್ತಿಯಾಗಿದೆ (ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.) ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ "ಸುವರ್ನ ಜ್ಯೋತೀಃ" ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಸುಂದರವಾದ ಶರೀರವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವ ಅದರಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿತ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಉಪಮಾನವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು.

288) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಎರಡುವಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರವು :–

ಇನ್ನು 'ಯ ಏವಂ ವೇದ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು "ತಾಮೇತಾಂ' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ, ಇದೇನು ಪುರುಷನಬುದ್ಧಿಯ ಊಹಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ – ಶಾಂತನೂ ದಾಂತನೂ ಆಗಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ(ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ.) "ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದವನು ಶಾಂತನೂ ದಾಂತನೂ ಉಪರತನೂ ತಿತಿಕ್ಷುವೂ ಸಮಾಧಾನಗೊಂಡವನೂ ಆಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ", (ಬೃ. 4–4–23) ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ ಕರಣಗಳ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನೆ ಮಾಡಿ ಯಾವಾತನು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಎಂದರ್ಥ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ಭೃಗುವತ್ ತಪೋ ಮಹದಾಸ್ಥಾಯ" ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೊರಗಿನ ತಪಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಈ ತಪಸ್ಸು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು. ಭೃಗುವಿನಂತೆ ಎಂಬ ಅಂತೆ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉದಾಹರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಧಕನೂ ಸಹ ಆ ಮಹರ್ಷಿಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. "ದೇವತೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಯಾರು ಯಾರು ತಿಳಿದರೋ ಅವನೇ ಅದಾದನು, ಹಾಗೆ ಋಷಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ" (ಬೃ. 1–4–10) ಎಂಬುದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಋಷಿಯೇ ಮುಂತಾದವರಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು(ಹೇಳಿದೆ). "ಅದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಯಾವಾತನು ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ.1–4–10) ಎಂದು ಕಾಲಸಂಕೋಚವಿಲ್ಲದೆ ಈಗಿನವರಿಗೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವದಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನಾದರೂ(ಸರಿ) ಈ ರೀತಿ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮನ್ನ ಕಾಮ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಸಂಚರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಮತ್ತು ಅನ್ನಅನ್ನಾದಗಳ ಸಂಘಾತವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವೂ ಸಹ ಪಂಚಕೋಶವನ್ನು ಮೀರಿದ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತವನಿಗೆ (ಆಗುತ್ತದೆ). ಯಾವ ಈ ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಅನ್ನಅನ್ನಾದರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶ್ವವಿಲ್ಲದವನಾದ ನಾನೇ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, (ಯಾರು ನಾನು) ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವನೋ ಅವನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಐದುಕೋಶವನ್ನೂ ಸೇರಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಿ

'ಇತ್ಯುಪನಿಷತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮುಗಿಯಿತು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ, ಎರಡುವಲ್ಲಿಗೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ, ಅದನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಎರಡುವಲ್ಲಿಯ ಭಾಷ್ಯದ ಸಮಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು (ಇಲ್ಲಿಗೆ) ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ "ಓಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ಸಾರವು.

ಈ ವಲ್ಲಿಯು ಆನಂದವಲ್ಲಿಗೆ ಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ (ಇಲ್ಲಿ) ತಂದೆಮಗನ ಕಥೆಯ ನೆಪದಿಂದ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಫಲವನ್ನೂ (ಈಗ) ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

1–2– ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಹಿಮಾವಂತನಾದ ಭೃಗುವು ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನನ್ನು ಪೂಜ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ ಎಂದು ಬಳಿಸಾರಿದನು. ಆ ತಂದೆಯು ಮೊದಲು ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮನಸ್ಸು, ವಾಗ್ರೂಪವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮೋಪಲಬ್ಧಿದ್ವಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದನು. (ಆಮೇಲೆ) ಯಾವುದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಳಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಹೇಳಿದನು.

3–16– ಭೃಗುವು ಎಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳ ಏಕಾಗ್ರರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನುಮಾಡಿ ಮೊದಲು ಅನ್ನಮಯವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನು. ಆಮೇಲೆ ಅದರ ಹುಟ್ಟುಕಂಡದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಮತ್ತೆ "ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ತಂದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋದನು. ತಂದೆಯು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊ ಎಂದು

ಹೇಳಲಾಗಿ ಮತ್ತೆ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರಾಣವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದನು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೂ ತೃಪ್ತನಾಗದೇ ತಂದೆಯ ಉಪದೇಶದಂತೆ (ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ) ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ (ಕ್ರಮ) ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದನು.

17- ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆ ವರುಣನು ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವದ್ವಾರವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೃಗುವಿನಂತೆ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಈ ಅದ್ವೈತವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವನು. ಅವನು ಒಂದುವೇಳೆ ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿದ್ದರೆ (ಆಗ) ಬಹಳ ಅನ್ನವುಳ್ಳವನೂ, ಆರೋಗ್ಯವಂತನೂ ಆಗಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುವವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) ಪ್ರಜೆಗಳು, ಪಶುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸ್ಸುಗಳಿಂದಲೂ, ಕೀರ್ತಿಯಿಂದಲೂ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಆತನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲವು.

18-24- ಅನ್ನವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ದ್ವಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನು ಅನ್ನವನ್ನು ಗುರುವಿನಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನ್ನದ ನಿಂದೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಶರೀರಪ್ರಾಣಗಳು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳೆರಡಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ತಟ್ಟೆ(ಎಲೆ)ಯ ಮೇಲಿರುವ ಅನ್ನವನ್ನು ನೂಕಬಾರದು ಎಂಬುದು ಆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ವ್ರತವು. ಹೀಗೆ ಅಪ್ಪುಗಳು ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸು ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವದಿಂದಿವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಬಹಳ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ರತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪೃಥಿವೀ ಆಕಾಶಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಉಪಾಸಕನು ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮನೆಗೆ ಬರುವ (ಅತಿಥಿಯನ್ನು) ತಡೆಯಬಾರದು ಮತ್ತು (ಬಂದ ಅತಿಥಿ)ಗಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು

(ಒಳ್ಳೆಯ) ಉಪಾಯದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನ್ನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ರತವೆಂದು ನಡೆಸಬೇಕು. ಈ ಅನ್ನದಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹಿಮೆ ಏನೆಂದರೆ ಯಾವನಾದರೂ ಸರಿ ಯಾವ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಚಾರದಿಂದ ಅನ್ನದಾನವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಅದೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ಉಪಚಾರದಿಂದ ಅನ್ನವು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅನ್ನಅನ್ನಾದಭಾವವು ಅನಾತ್ಮವಾದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದ ಪ್ರಾಣಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೇ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಭೋಗ್ಯ ಭೋಕ್ತೃರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಉಪಾಧಿಯ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೇ ಆತನಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿ ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ (ತೋರುತ್ತಿದೆ) ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

25–26– ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಫಲವು ಯಾವುದರ ಅಧೀನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದಾದ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಅನಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕ್ಷೇಮರೂಪದಿಂದ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ವೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿರೂಪದಿಂದಲೂ, ವಿದ್ಯುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಲರೂಪದಿಂದಲೂ ಎಂಬಿದೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ (ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಹೆಚ್ಚೇನು ಹೇಳುವುದು! ಸರ್ವಗತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ವೈಭವವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು.

27–29– ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಲೀ ಅಪಕರ್ಷವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ಕರ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆದದ್ದು. ತಾನಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾವನು

ತಿಳಿಯುವನೋ ಆತನು ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ದಾಟಿ ಅದರದರ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಆ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಭಾವದಿಂದ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಆತನು ಕೃತಕೃತ್ಯನು. ತಾನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವನಾಗಿದ್ದರೂ ಆತನೇ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಮಾನ್ನಿಯೂ ಕಾಮರೂಪಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವವನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಏನೇನು ಅನ್ನಾನ್ನಾದಭಾವದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವವನೆಂತಲೂ ತೋರಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಬ್ರಹ್ಮನೂ ಆಗಿರುವನು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳ ತಂದೆಯಾದ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನೂ ಎಂದಾದ್ದರಿಂದ ಆತನ ವೈಭವವನ್ನು ಏನು ಹೇಳುವುದು?

ಅನ್ನವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವಾತನು (ಸರಿಯಾದ) ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಪಾತ್ರರಾದ ಅತಿಥಿಯೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೋ ಆತನು ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವನಾದರೋ ಯಾರಿಗೂ ಕೊಡದೇ ಕೇವಲ ತನಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಆ ಅನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವನನ್ನೇ ತಿನ್ನುವಂತೆ ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯವಾಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನ್ನಅನ್ನಾದವೇ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮಸ್ತಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದು ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದ ಚಿದಾನಂದರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದೇನಿದೆ ಅಬ್ಬಾ! ಇದು (ಆತನ ಹೆಚ್ಚಿನ) ಮಹಿಮೆಯು.

30– ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಯಾವನಾದರೂ (ಸರಿ) ಭೃಗುವಿನಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿ

ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಮೇಲೆಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಿರುವುದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಮಂಗಳವಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ
ಶ್ರೀ ಪೂಜ್ಯಪಾದರಾದ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಚರಣದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ
ಪರಿಚಯವನ್ನು ಪಡೆದ ವೇದಾನ್ತಪ್ರವೇಶವನ್ನುಳ್ಳ
ಶ್ರೀ ಬೋಧಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರಾದ
ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಗಳೆಂಬ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ
ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶಿನಿಯ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ
ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಗ್ರಂಥವು ಮುಗಿಯಿತು.

231) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವ ದ್ವಾರವು :-

"ಕೇಳದೇ (ಏನನ್ನೂ) ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬಾರದೆ"ಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭೃಗುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿತ್ತು. ಆಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಸಹ ಇದು ನಿಯಮವು-ಯಾವುದೆಂದರೆ-ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಸಚ್ಛಿಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ (ಸಂಸಾರದಿಂದ) ದಾಟಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ "ಆ ತಂದೆಯು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಬಂದ ಆ ಮಗನಿಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದನು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು "ತಿಳಿದುಕೋ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಇದಕ್ಕೆ) "ಅನ್ನವನ್ನು ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ" ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ಅನ್ನವೆಂದರೆ ಶರೀರವು, ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗುಂಪಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. (ಇದನ್ನೇ) "ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" (ಬೃ.ಮಾ. 4-2-28) ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುವುದು) ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಗುಂಪೆಂಬ ಗುಹೆಯೊಳಗೆ ಅಲ್ಲವೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದು? (ಅದನ್ನು) ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಭಾವವು.

232) ಈ ಭೂತಗಳು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಭೂತವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು :-

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿ ಇನ್ನು ಅದು ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾ ತಂದೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು (ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ) "ಉಕ್ತ್ವಾ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನಿಳಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಇನ್ನೀಗ ಆ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು "ಕಿಂ ತತ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭೂತಗಳು ಎಂಬಲ್ಲಿ (ಭೂತಶಬ್ದಕ್ಕೆ) ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಸಮೂಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೋ ಎಂದು ಸಂಶಯಬರಲಾಗಿ

ಎರಡೂ (ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದು ಹೃದಯಾಶವಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವರೇ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವರೇ(ಈ) ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದೆ ಎಂದು "ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್...." ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ "ಪ್ರತಿಪದ್ಯನ್ತೇ" ಎಂಬವರೆಗಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಜೀವರು ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟುವವರಾಗಲೀ ಸಾಯುವವರಾಗಲೀ ಅಲ್ಲದವರಾದರೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಂದೊಡ್ಡಿದ್ದಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಘಾತವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಸಾವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ (ತೋರುತ್ತದೆ). ಇದನ್ನು ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ – "ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ (ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ) ಸಮೂಹದಿಂದಲೂ (ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದೇನಿದೆ) ಇದು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು" (ಗೌ.ಕಾ. 3–3), ಸಾವಿನಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ, ಹೋಗಿಬರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಸಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಗೌ.ಕಾ 3–9), "ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದವುಗಳು" (ಗೌ.ಕಾ 3–10) ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಆಕಾಶವು ಘಟಕಾಶರೂಪದಿಂದಲೂ ಘಟರೂಪದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಸಹ ಜೀವರೂಪದಿಂದಲೂ (ದೇಹವೆಂಬ) ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಮೂಹ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಜೀವರಿಗೆ ಜನನ, ಮರಣ, ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಆದದ್ದು ಎಂದು" ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವು.

* 233ನೇ ಖಂಡವು ಪುಟ 407 ರಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ

ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕಿರುಪರಿಚಯ

ಶ್ರೀ **'ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಅದ್ವೈತಾಶ್ರಮ'** ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯು 2011ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಅದ್ವಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು **# 79, 3ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, 6ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ** ನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನರಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿಗಳೇ ಇಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮನದಂದು, ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತಪರಿಹಾರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮುಡುಪಾಗಿರುವ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು ಏನೆಂದರೆ:-

1) ಸನಾತನಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗದ್ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಾಧಾರಿತ ಪಾಠ ಮತ್ತು ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದು.

2) ವೇದ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವ ಯೋಗ್ಯರಾದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಉಚಿತವಾದ ವಸತಿ ಮತ್ತು ಊಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಲಿಸಿ ಭಾರತದ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

3) ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸದಾಚಾರವಿಚಾರವನ್ನೂ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದು.

4) ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೂಢವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸಾಧನ ಸೋಪಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನೂ, ಅದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು.

5) ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲೂ, ಧಾರ್ಮಿಕಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಅವರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ, ರಾಮಾಯಣ, ಭಾಗವತಾದಿ ಸಪ್ತಾಹಗಳನ್ನೂ, ಸ್ತೋತ್ರಪಾರಾಯಣಗಳನ್ನೂ, ಭಜನೆ, ಸತ್ಸಂಗಗಳನ್ನೂ ಏರ್ಪಡಿಸುವದು.

6) ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಭಾಷ್ಯಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಬಂದೊದಗುವ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ವೇದಾಂತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕರೆದು (ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ) ಚರ್ಚಾಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಶ್ರೀಶಂಕರರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು.

7) **''ಮನೆಯೇ ಮೊದಲ ಪಾಠಶಾಲೆ, ತಾಯಿಯೇ ಮೊದಲ ಗುರು''** ಎಂಬ ನಾಣ್ನುಡಿಯಿದೆಯಷ್ಟೆ! ಯಾವ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗೃಹಿಣಿಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾಳೋ, ಅವಳೇ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ಸಹ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅವರನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧಾರಸ್ತಂಭವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.



ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಅದ್ವೈತಾಶ್ರಮ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ)

ನಂ. 79, 3ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, 6ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀಲೇಔಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು–560 086.

ದೂರವಾಣಿ: +91 90360 73505, +91 94804 92660

ಇಮೇಲ್: sachidanandatrust@gmail.com